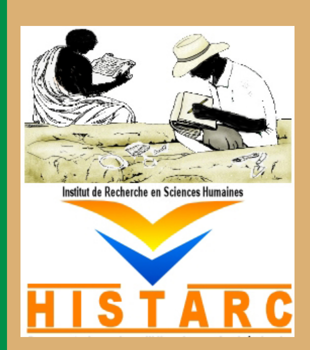


REVUE GABONAISE D'HISTOIRE ET ARCHÉOLOGIE

ISSN 2303-9132

HISTARC

Institut de Recherche en Sciences Humaines
ODHAIP - LARIHPSA - LABARC - LARECDYR - GREG
CENAREST

Volume 1

Juin 2021
Numéro 7



Revue Gabonaise d'Histoire et Archéologie

Numéro 7

Volume 1

ISSN: 2303-9132

Réalisation du logo de la revue :
Martial Matoumba

Conception de la couverture et montage du livre :
Martial Matoumba,
Archéologue.
Chercheur à l'IRSH
Libreville, Gabon

Relecture et correction de la revue :
Dr Martial Matoumba,
Dr Robert Edgard Ndong,
Dr Judicaël Etsila.

©Labarcgabon Editions,
Juin 2021

ISSN 2303-9132

ISBN 978-2-9602667-4-0
EAN 9782960266740

Le code de la propriété intellectuelle n'autorisant aux termes de l'article L. 122-5 (2ème et 3ème a), d'une part que les «copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destiné à une utilisation collective» et d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple ou d'illustration, «toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle fait sans le consentement de l'auteur ou ses ayants droits ou ayants cause est illicite» (Art. L. 122-4)
Toute représentation, reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement des auteurs ou de leurs ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon.

Revue Gabonaise d'Histoire et Archéologie

Directeur de publication

Alexis Mengue M'Oye,
Professeur Titulaire, CAMES, UOB, Libreville.

Comité scientifique

Hugues Mouckaga,
Professeur Titulaire, CAMES, UOB, Libreville.
Pierre de Marret,
Professeur, Université Libre de Bruxelles.
Wilson Ndombet,
Professeur Titulaire, CAMES, UOB, Libreville.
D. Meyo Me Nkoghe,
Professeur Titulaire, CAMES, ENS, Libreville.
Manuel Gutierrez,
Maître de Conférences, Université Paris 1, Paris.
Jean François Owaye,
Professeur Titulaire, CAMES, UOB, Libreville.
Joachim Goma-Thethet,
Professeur Titulaire, CAMES, UMNG, Brazzaville.
Tonoh Raphaël Bekoin,
Maître de Conférences, CAMES, Université Alassane Ouattara, Bouaké.

Comité de lecture

Ludovic Obiang,
Directeur de Recherche, CAMES, CENAREST.
Joris Madébé,
Directeur de Recherche, CAMES, CENAREST.
Achille Manfoumbi Mvé,
Maître de Recherche, CAMES, CENAREST.
Émery Etoughé Efé,
Maître de Recherche, CAMES, CENAREST.
Rufin Didzambou,
Maître de Conférences, CAMES, ENS, Libreville.
Fidèle Allogho Nkoghe,
Maître de Conférences, CAMES, ENS, Libreville.
Mouhamadou Nissire Sarr,
Maître de Conférences titulaire, Université Cheikh Anta Diop, Dakar.
André Dominique Yapi Yapi,
Maître de Conférences, Université FHB, Abidjan-Cocody.

Comité de rédaction

Directeur :

Rufin Didzambou,
Maître de Conférences, ENS, Libreville.

Secrétaires :

Martial Matoumba,
Chargé de Recherche, CAMES, CENAREST.
Robert Edgard Ndong,
Chargé de Recherche, CAMES, CENAREST.
Judicaël Etsila,
Chargé de Recherche, CAMES, CENAREST.

Membres :

Eric-Damien Biyoghe bi Ella,
Chargé de Recherche, CAMES, CENAREST.
Fabrice Nfoule Mba,
Chargé de Recherche, CAMES, CENAREST.
Fred-P. Abesselo Mewono,
Chargé de Recherche, CAMES, CENAREST.
Lucien Manokou,
Chargé de Recherche, CAMES, CENAREST.
Hervé Essono Mezui,
Chargé de Recherche, CAMES, CENAREST.
Clotaire Messi,
Maître-Assistant, CAMES, UOB, Libreville
Stéphane Mehyong,
Chargé de Recherche, CAMES, CENAREST.
Yoporeka Somet,
Académie de Nancy-Metz.

ISSN: 2303-9132

Contact

HISTARC
(Revue Gabonaise d'Histoire et
Archéologie)
IRSH/Libreville – Gabon
histarc.irsh@gmail.com
Campus de l'université Omar Bongo
Bâtiment de l'IRSH

Sommaire

Comprendre l'anthroponymie égyptienne pendant les Ancien, Moyen et Nouvel Empires (2778-1085 avant Jésus-Christ)

Chamberlain NENKAM,
Chargé de Cours
Université de Yaoundé I (Cameroun)
Département d'Histoire
chanenkam@gmail.com

Résumé

Cette étude pose le problème de la relation entre l'anthroponyme et l'identité de la personne dans l'ancienne Égypte. La consultation de la littérature existante nous a permis de noter que le nom est parfois plus lourd de sens que la personne. Ainsi, il est impératif de repréciser sa fonction sociale, sa valeur et le message qu'il transmet. L'étude aboutit à la conclusion selon laquelle les anciens Égyptiens ont toujours considéré leur nom avec beaucoup d'importance, autant à l'Ancien qu'au Nouvel, en passant par le Moyen Empire. Il ne s'agit pas d'un terme permettant juste de les désigner. Cette parole prononcée a un symbolisme profondément religieux. Elle permet non seulement de créer l'homme, mais peut aussi servir à son anéantissement. Le nom est ainsi étroitement lié aux schèmes culturels et structures sociales.

Mots-clés : anthroponymie - valeur - identité - profanation - Égypte ancienne.

Understanding Egyptian anthroponymy during the Old, Middle and New Empires (2778-1085 BC)

Abstract

This study raises the problem of the relationship between the anthroponym and the identity of the person in ancient Egypt. Consultation of the existing literature has allowed us to note that the name is sometimes more significant than the person. Thus, it is imperative to re-specify its social function, its value and the message it transmits. The study leads to the conclusion that the ancient Egyptians have always considered their name with great importance, as much in the Old as in the New, passing through the Middle Empires. It is not a term that can just be used to designate them. This word spoken has a deeply religious symbolism. It not only allows the creation of man, but can also be used to destroy him. The name is thus closely linked to cultural patterns and social structures.

Keywords: anthroponymy - value - identity - desecration - ancient Egypt.

Introduction

Dans l'Égypte ancienne, rien ne s'explique si l'on néglige une foi motrice ayant conditionné toutes les formes de l'existence. C'est la spiritualité qui y a dirigé la création sculpturale, imprégné le développement des idées et veillé à la croissance des institutions. Le nom peut ainsi y être considéré comme un véritable véhicule des traditions. Ce sont les croyances religieuses et la vision du monde des anciens Égyptiens qui président à leur choix et ils n'en sont que l'un des moyens d'expression. Pour ces anciens peuples de l'Afrique noire, c'est le nom qui donne une personnalité spirituelle à l'homme (J. Yoyotte, 1959; C. Jack, 1986; C. Spieser, 2000; G. Ngom, 2011). Malheureusement, le contact de l'Afrique noire avec le monde extérieur va progressivement occasionner l'acculturation. Le patronyme, identité culturelle, expression des traditions orales et véritable document d'histoire sociale, est de plus en plus attribué de façon arbitraire, quoique le choix du nom soit libre. Il est donc question pour nous ici de réinterroger et de repréciser le sens, la valeur et la puissance du nom en Afrique noire à partir de l'exemple de l'Égypte, le plus ancien État du monde. La borne supérieure, à savoir -1085, renvoie au début de la Basse Époque tandis que celle inférieure, en l'occurrence - 2778, correspond au début de l'Ancien Empire.

Le but n'est cependant pas de faire une étude globale sur la nature de tous les noms égyptiens. Nous tentons simplement un recours à l'essence, au sens et à la fonction originelle de l'anthroponymie en Afrique noire. À travers une approche à la fois inductive et thématique, nous allons analyser la place du nom parmi les composantes de la personne humaine, les circonstances véritables qui guident son choix et le lien étroit entre la dualité nom-personne. Des exemples puisés dans le vécu des Égyptiens de la période pharaonique nous permettront à coup sûr d'inviter la génération africaine actuelle à renouer avec ce riche patrimoine culturel, geste indispensable pour

le projet « d'ajustement culturel »[1] dont a besoin l'Afrique noire postcoloniale.

1. Le nom est beaucoup plus qu'une simple composante de la personne dans l'ancienne Égypte de l'Ancien au Nouvel Empire

Quand on parle de l'homme dans la culture africaine, il ne s'agit pas de l'homme cartésien de l'ontologie et de la théologie occidentale qui consiste généralement dans sa partie dite immortelle ou son âme. Comme le suggère Fabien Kange Ewane, il doit être pris dans son ensemble et sa complexité. Il implique, « aussi bien son esprit que chacune des parties de son corps, depuis les cheveux de la tête jusqu'aux rognures des ongles et aux autres émanations des sécrétions (F. Kange Ewane, 1985, p. 59). Quelle est la place occupée par le nom parmi les éléments constitutifs de la personne humaine chez les anciens Égyptiens ?

En Afrique noire, la religion et la culture portent un grand intérêt à l'Homme, point focal de toutes les croyances. Dominique Zahan indique qu'il est « un microcosme ou aboutissent, invisibles, d'innombrables fils que tissent les choses et les êtres entre eux » (D. Zahan, 1970, p. 16). Cette affirmation traduit le caractère complexe de l'univers africain et laisse par ailleurs percevoir l'interdépendance non seulement entre l'Africain et ses semblables, mais aussi entre lui et son environnement. Tout microcosme humain est donc profondément ancré dans un environnement socioculturel particulier. L'anthroponyme participe à cet ancrage. Il devient alors important de présenter, même de façon sommaire, les éléments de la personne humaine en Égypte, tout en insistant sur la place occupée par le nom, composante inséparable de l'identité de l'individu.

Depuis l'ancienne Égypte, la composition de l'être humain dépasse la simple dualité, à savoir le corps et l'âme. Ceci explique la relation

1. Nous empruntons cette expression à l'économiste Daniel Etounga Manguele avec son ouvrage *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel ?* paru aux Éditions Nouvelles du Sud en décembre 2004.

complexe qu'il a toujours entretenue avec ses semblables, son environnement et le Transcendant. Vincent Mulago traduit cette réalité en ces termes :

> [L'homme africain sait] qu'il ne vit pas de sa propre vie, mais de celle de la communauté. Il sait que, détaché de cette communauté, il n'aurait plus de moyens (matériels et spirituels) d'exister. Il sait surtout que sa vie est une participation à celle de ses ascendants, et que sa conservation, son renforcement en dépend continuellement (V. Mulago, 1978, p. 45).

L'isolement est ainsi inconcevable pour l'Homme. Sa force vitale est en relation constante avec celle des ancêtres et des membres du groupe. La plus grande calamité consisterait donc à en être retranché et réduit à une existence déficiente, sans protection, vouée au néant (H. Deschamps, 1954, p. 19). Toute société conçoit donc d'une certaine manière l'organisation de la personnalité humaine qui comporte plusieurs entités comme : « corps, âmes lourdes et âmes légères, principes vitaux, ombres, participants totémiques, pluralité des noms, parcelles ontologiques d'ancêtres réincarnés… » (L. V. Thomas, 1973, p. 387). L'Homme est ainsi constitué de plusieurs principes, autant matériels qu'immatériels. Ces différents éléments, d'après Pierre Verger, suggèrent la « dépendance de l'individu à la lignée familiale, à la communauté qui englobe les vivants et les morts, les ancêtres proches et lointains qui se perpétuent dans leurs descendants auxquels ils ont transmis leurs gènes » (P. Verger, 1973, p. 61). Par conséquent, il existe entre l'Africain et son cadre de vie une relation vitale, une sorte de cordon ombilical qui les unit.

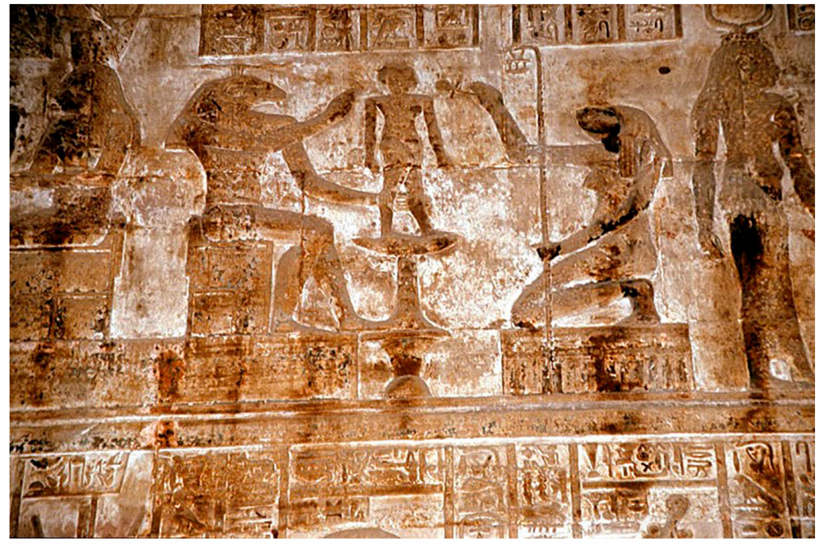
Comme nous le verrons par la suite, l'analyse sur l'Homme en Égypte ne peut se faire sans l'exploitation des corpus religieux à l'instar des *Textes des Pyramides*, des *Textes des Sarcophages* ou du *Livre égyptien de la sortie vers la lumière* (communément appelé *Livre des Morts*). C'est en partie à travers ces données funéraires que les égyptologues ont pu reconstituer ses différentes composantes. L'extrait du *Chapitre 356* des *Textes des Pyramides* ci-dessous est assez illustratif en ce qui concerne le 𓂓 (*ka*) ou double, l'une de ces neuf composantes (J. Assmann,

2003, p. 83 et R. Lambert, 1925, p. 125). Le dieu *Osiris* y est présenté comme le *ka* d'*Horus* en ces termes : « Ô *Osiris* (roi) ! *Horus* t'a protégé, il a agi pour son *ka*, que tu es, pour que tu sois satisfait en ton nom de *ka* satisfait ».

Dans les scènes de naissance royale figurées au temple de Louqsor construit sous les XVIIIe et XIXe dynasties, le nouveau-né est suivi d'un doublet portant sur la tête un symbole constitué de deux bras dressés qu'on a nommé *ka* d'après Claude Traunecker. Pour cet auteur, ce principe n'est ni une sorte d'ange gardien, ni un corps spirituel évoqué dans la tombe, mais une force vitale comprise non pas comme une puissance globale et théorique, mais comme la vie de chacun, à l'échelle de l'individu différencié» (C. Traunecker, 1992, p. 26). Par conséquent, chacun possède son *ka*. Pour Raymond Faulkner en outre, ce dernier peut signifier, soit l'essence d'un être, soit la chance, soit le destin, etc[2]. Dans le *Chapitre 30 B* du *Livre égyptien de la sortie vers la lumière*, on peut lire à ce propos : «Tu es mon *ka* qui est dans mon corps, le Façonneur *Chnoum* [*Khnoum*] qui rend sain mes membres» (P. Barguet, 1967, p.76). Ce principe peut donc renvoyer à la force créatrice qui, nichée dans l'Homme, construit et entretient son corps. Dans l'iconographie égyptienne à partir du Nouvel Empire d'après Bernard Mathieu (2012, p. 504), on peut observer le dieu *Khnoum* (fig. 1, page suivante) en train de modeler le nouveau-né sur son tour de potier dans les scènes qui traitent de la naissance des dieux ou de Pharaon. Souvent, *Khnoum* modèle concomitamment le fœtus et son *ka*. Dans un extrait de L'*Hymne à Khnoum* traduit par Jean Yoyotte et présenté dans le premier chapitre de l'ouvrage *La naissance du monde* intitulé «la naissance du monde selon l'Égypte antique», on peut lire :

2. R. Faulkner, http://www.hierogl.ch/hiero/kA#Ka.2C_.C3.A2me.2C_esprit, consulté le 2 février 2018. Il faut noter qu'au Moyen Empire, apparaît le terme *kaou* signifiant «nourritures». Cesse-t-on de se nourrir, et la vie s'arrête (C. Traunecker, 1992, p. 26). Roger Lambert (1925, p. 125) quant à lui se demande si ce terme, à savoir le *kaou* ne renvoie pas au « *ka* » des dieux et des rois ou à leurs puissances.

Modeleur des Modeleurs, père des pères, mère des mères, qui fit les êtres d'En-Haut et créa les êtres d'En-Bas, le bélier sacré qui fit les béliers, *Khnoum* qui fit les dieux *Khnoums*, vigoureux de main, infatigable, de sorte qu'il n'est pas de travail qui s'accomplisse sans lui. (…) Il a façonné au tour les hommes, il a engendré les dieux, afin de peupler la terre et l'orbe du Grand Océan. Il vient à temps pour donner vie à tous ceux qui sont sortis sur son tour (Collectif, 1959, p.72-73).



(Source : J. C. Aimé, « Voici le témoin vivant de la naissance du monde », http://aimevouvant.over-blog.com/article-voici-le-temoin-vivant-de-la-naissance-du-monde-119776383.html, consulté le 16 février 2018).

Fig. 1. Khnoum, dieu potier et modeleur des fœtus (temple d'Hathor à Dendérah VIe dynastie)

Par ailleurs, une section du *Chapitre 492* des *Textes des Sarcophages* laisse entrevoir deux autres éléments de la personne en Égypte. D'une part, on a le , *bꜣ* (lire *ba*) qui signifie âme, avoir une âme ou être animé (R. Lambert, 1925, p. 47) et d'autre part, l' (Esprit-*akh*) en ces termes :

Ô mon *ba*, mon pouvoir-*akh*, ma magie-*hékaou* et mon ombre ! Ouvre donc les deux portes du ciel ! Ouvre donc les portes du firmament afin que l'on puisse fixer tes insignes sur toi pour que tu puisses entrer devant le grand dieu qui est dans son naos et que tu puisses voir *Rê* dans

> ses vraies formes ! Ô gardiens des mystères d'Osiris, prenez garde à ce *ba* qui est mien ! Veuillez ne pas le retenir prisonnier (C. Carrier, 2004, p. 1213).

À travers cette citation, on peut constater que par essence, le *ba* est un élément de mobilité permettant le passage d'un monde à l'autre. C'est lui qui vient à l'appel des officiants célébrant le culte divin ou funéraire et franchit le seuil de l'imaginaire pour habiter le corps de rechange qu'est la statue à en croire Claude Traunecker. C'est pourquoi en mourant d'après lui, l'Homme va à son *ka* et non à son *ba* dans la mesure où il est dynamique et non statique. Durant l'Ancien Empire, ce privilège était uniquement réservé au roi. Ce n'est qu'à partir du Nouvel Empire, précisément à la XVIIIe dynastie qu'on observe une sorte de démocratisation de la mort. Il est désormais représenté comme un oiseau à tête humaine, image lourde de sens pour signifier à la fois sa mobilité et son statut d'élément de la personnalité humaine (C. Traunecker, 1992, p. 27).

Un fragment du *Chapitre 151* du *Livre égyptien de la sortie vers la lumière* en outre, laisse apparaître une autre composante, le 𓄣 (Cœur-*ib*) comme suit : « Tu entres dans la maison des cœurs-*ib* et dans la place remplie de cœurs-*haty*, tu prends le tien et le mets à sa place. Ta main n'est pas détournée, ton pied n'est pas dévié de sa marche, tu ne vas pas la tête en bas, tu marches debout» (J. Assmann, 2003, p. 166). L'Homme égyptien est ainsi constitué d'un ensemble de principes, neuf précisément. D'après Claude Traunecker (1992, p. 26-29), ils sont : le (Corps-*djet*, image, forme corporelle) 𓆓𓏏𓄹, le (Cadavre-*khat*, cadavre, corps momifié) 𓄡𓏏𓀾, (l'Ombre-*shout*, l'esprit) 𓋺𓅓𓏏𓇳, le *khaïbit* qui signifie d'après Roger Lambert (1925, p. 139) l'ombre, le Cœur-*ib*, le *ka*, l'Oiseau-*ba*, l'Esprit-*akh* et le (Nom-*ren*) 𓂋𓈖. Toutefois, il existe une parfaite harmonie et une excellente cohérence entre ces différentes composantes. Nonobstant leur importance, le nom est primordial et indispensable à et pour l'Homme. Sans nom, il ne peut avoir d'être. Il qualifie la personne par une phrase condensée et une figuration symbolique. Personne ne peut répondre au nom qui lui est

donné s'il n'est pas accueilli par le visage qui le nomme (D. Vasse, 2004, p. 281).
Sans nom dans l'ancienne Égypte et chez les autres peuples de l'Afrique noire, l'Homme n'est rien. Par son attribution, il devient un individu, différencié, repérable, faisant partie d'un ensemble par ses attaches, mais possédant une personnalité, une identité reconnue et un destin. Fabien Kange Ewane note à ce propos :

> Le nom que je porte est autre chose qu'un simple mot servant à me distinguer des autres. Il a une charge affective, il se rattache, vitalement à toute la substance familiale ou à celle de quelque chose visiblement disparu, mais toujours évoluant dans son environnement, on a la nette impression qu'il y a entre lui et son cadre d'existence quelque chose d'insaisissable (F. Kange Ewane, 1997, p. 119).

On constate alors que le nom est une composante très importante. Il permet d'appeler ou d'interpeller quelqu'un, par conséquent, constitue un moyen d'action sur lui. Bien que l'individu se définisse de prime abord comme membre d'une communauté, ce n'est qu'à travers son nom qu'on peut l'atteindre. C'est pourquoi il existe un mystère du nommer et de l'acte de nomination. De ce fait, «la science, la science du vrai serait la connaissance, la possession du nom de chaque être, de chaque chose, voire la possession du nom suprême qui permet de décliner tous les noms» (G. Ngom, 2011, p. 72).
Le nom est donc un indicateur permettant de reconnaître l'Homme, un tableau qui le qualifie. Par conséquent, il ne fait pas que nommer, il explique aussi. Son attribution ne pouvait, à ce titre, que constituer un acte de la plus haute importance.

2. À propos de l'attribution du nom dans l'ancienne Égypte de l'Ancien au Nouvel Empire

En 2006, un numéro thématique des *Cahiers de Littérature orale* a porté sur «Des noms et des personnes» et en 2009, Jacques Fédry a publié un article intitulé «“Le nom, c'est l'homme” : données africaines d'anthroponymie». Le thème du nom a alors toujours été au cœur de l'actualité.

Le nom est une composante essentielle de la personne humaine comme nous avons suggéré plus haut. Par son attribution, l'Homme devient un individu, différencié, repérable, faisant partie d'un ensemble par ses attaches, mais possédant une personnalité, une identité reconnue et un destin. Il apparaît comme un support d'identités multiples qui viennent enrichir sa coloration psychologique et ses caractéristiques sociales (C. Traunecker, 1992, p. 24). En Égypte singulièrement, le nom qu'on donne à son enfant est, soit un remerciement au dieu, soit un cri de bon augure lancé durant les couches, soit un souhait en faveur du nouveau-né, voire une malédiction dirigée contre les ennemis. Tout nom y est ainsi traduisible et lourd de signification (J. Yoyotte, 1959, p. 190). De ce fait, plusieurs raisons président au choix du patronyme à attribuer à un enfant.

À sa naissance, chaque égyptien recevait, généralement de sa mère, un ou deux noms ; d'où le terme *renef* ou *moutef* « son-nom-de-sa-mère » (P. Vernus, 1982, p. 326). Comme on le verra par la suite, la femme occupe une place de choix dans et/ou lors de la dation dans la culture égypto-africaine.

Les noms égyptiens ont un sens compréhensible qui permet de percevoir leur origine ou les mobiles qui ont présidé à leur choix. C'est par exemple le nom de *Séankhibtaoui*, « Celui-qui-vivifie-le-cœur-des-Deux-Terres », que *Mentouhotep II* adopte au moment où il prend la succession d'*Antef III* autour de -2061 (Moyen Empire). Son successeur *Mentouhotep III* adopte aussi pour nom de couronnement *Séankhtaouief*, « Celui-qui-vivifie-ses-Deux-Terres », autour de -2010 à la suite de la mort de son prédécesseur après près de cinquante années de règne (N. Grimal, 1988, p. 207-208). En Égypte, le nom de l'enfant peut également être inspiré par sa place dans la famille ou le lignage. On a à titre illustratif les anthroponymes *Sennou* « Le-deuxième » et *Khemetnou* « Le-troisième » (P. Vernus, 1982, p. 329). On a également *Pépi-ankh-heri-ib* « Pépi-ankh-le-moyen » et *heri-ib* « qui est sur le cœur, au centre, au milieu » (G. Ngom, 2011, p. 77). D'autres semblent plutôt attester de la croyance en la réincarnation. Dans cette perspective, on a les noms comme : *Senetites* « La-sœur-de-son-père » ainsi que *Itseni* « Le-père-de-mon-époux ». Il faut préciser que

dans la tradition pharaonique, un nom peut passer d'une génération à l'autre, de père en fils, de mère en fille ou en reprenant le nom des aïeux (P. Vernus, 1982, p. 329).

Certains noms égyptiens font référence aux mots de la mère juste après l'accouchement. Entre autres, on peut citer : *Ikh* «Qu'est-ce ?», *Néfernen* «C'est-beau-ça», *Oursou* «Il-est-grand» (P. Vernus, 1982, p. 327). Peut également être signalé *Imhotep*, «celui-qui-vient-en-paix», «qui est le bienvenu». D'autres par contre tentent plutôt de passer outre la mortalité infantile. Par exemple, on peut lister *Senebsoumay* «Il-est-en-bonne-santé-dans-ma-main», *Djedamonioufankh* «Amon-a-dit-qu'il-vivra» et *Diamoniaout* «Qu'Amon-donne-la-vieillesse» (P. Vernus, 1982, p. 327).

D'autres noms évoquent le jour de naissance ou qu'une divinité était alors à l'honneur; *Sepenabed* «Le-don-du-sixième-jour», *Horemhed* «Horus-est-en-fête», *Amonherkhenyt* «Amon-est-transporté-en-barque» (P. Vernus, 1982, p. 328). Par ailleurs, *Amenemhat Ier* a adopté le nom d'Horus *ouhem-mesout*, «Celui-qui-renouvelle-les-naissances», c'est-à-dire, le premier d'une lignée. *Mentouhotep IV* étant le dernier pharaon représentant des princes thébains, *Amenemhat Ier* ouvre une nouvelle dynastie, comme le confirme son titre de couronnement ci-dessus (N. Grimal, 1988, p. 210). Toujours comme noms de ce pharaon, en l'occurrence *Amenemhat Ier*, Dominique Valbelle cite *Ankhmésout* «Vivant-de-créations» et *Kheperkarê*, «Manifestation-du-*ka*-de-*Rê* (D. Valbelle, 1998, p. 141).

Lorsqu'un enfant tarde à venir en Égypte, les parents peuvent s'adresser à une divinité dans l'optique de provoquer une conception. Ce fait est rappelé dans le nom de l'enfant. Il peut par exemple porter comme nom, entre autres, *Debehenitaenmout* « C'est-à-Mout-que-j'ai-demandé-un-rejeton », *Saousir* « Fils-d'Osiris », *Satptah* « Fille-de-Ptah » (P. Vernus, 1982, p. 328). Un autre exemple est le nom *Padibastet*, « Celui-que-la-déesse-Bastet-a-donné » (G. Ngom, 2011, p. 77). Sous les Ramessides pendant le Nouvel Empire, on peut aussi citer les noms *Ramessou* « Rê l'a mis au monde » et *Menpehtyrê* « Stable est la puissance de Rê » (N. Grimal, 1988, p. 321).

Loin d'être exhaustifs, les noms ci-dessus, cités à titre illustratif, montrent à suffisance que l'anthroponymie égyptienne est lourde de sens, de symboles et de symbolisme[3]. La titulature royale s'inscrit également dans cette logique de nom-sens, nom-symbole ou nom-symbolique.

3. La Titulature royale dans l'Égypte ancienne : un véritable programme politique[4]

En Égypte, l'un des éléments importants du pouvoir de Pharaon réside dans les noms qu'ils portent. Ce que l'on appelle la Titulature royale. Elle est révélatrice des intentions royales et dessine les contours d'un véritable programme politique. Établie au moment du couronnement, elle s'est étoffée depuis la période thinite jusqu'à l'Ancien Empire. Elle est constituée de cinq titres et a été définitivement fixée durant la Ve dynastie. C'est au cours du Moyen Empire qu'elle devient régulière. La Titulature officielle (*ren-our* ou « grands noms »), est désignée dans la langue égyptienne par le terme 𓈖𓐍𓃀𓏏𓏥 (*nekhbet*)[5]. L'expression *ren-maâ* ou « nom véritable » par ailleurs s'applique aux quatre nouveaux noms attribués lors de l'investiture en plus du prénom de naissance.

Le premier des cinq noms royaux est constitué du *nom d'Horus* 𓅃𓀭 qui plaçait le souverain sous la protection de l'oiseau sacré (R. Lambert, 1925, p. 112), patron de la ville d'Hiérakonpolis d'où le premier roi, Narmer, était originaire et par la même occasion l'identifiait au dieu Horus. Le faucon pouvait aussi être placé au-dessus de la représentation d'un mur d'enceinte protégeant le palais royal, à

3. Pour avoir la signification des noms de pharaons égyptiens de la Iere à la XIIe dynastie, bien vouloir lire (C. Lalouette, 1995, p.39-41).
4. Dans cette sous-partie, les analyses sont issues de la synthèse de (G. Ngom, 2011, p.76 ; A. Erman et H. Ranke, 1985, p.74-75 et M. Dessoudeix, 2008, p.7-8). En consultant le *Papyrus Westcar* en outre, on comprend que les titres portés par Pharaon illustrent le caractère divin de son corps et de son pouvoir qu'il a hérité des dieux.
5. Cependant, ce terme est polysémique. Dans d'autres circonstances, 𓈖𓐍𓃀𓏏𓆰 (*nekhbet*) peut signifier germination ou pousse et dans d'autres, il renvoie à la déesse vautour 𓈖𓐍𓃀𓏏𓅐 (*nekhbet*), R. Faulkner, https://www.hierogl.ch/hiero/nxbt, consulté le 18 janvier 2021.

l'intérieur duquel figure idéalement le nom du pharaon. C'est ce que les égyptologues appellent le « *serekh* ».
Avec le deuxième, le nom de (« *Nb.ty* »), les « *Deux maîtresses* » ou les déesses protectrices des deux Égyptes (R. Lambert, 1925, p. 206), le monarque était sous la protection des déesses tutélaires des deux royaumes primitifs : *Nekhbet*, le vautour de Haute-Égypte et *Ouadjit*, le cobra de Basse-Égypte. En tant que telles, elles personnifient les couronnes blanche et rouge représentant les deux parties du pays. Dès lors, Pharaon était considéré comme régnant sur l'Égypte unifiée.
Le troisième, le *nom d'Horus d'Or*, , Horus sur Seth ou Horus triomphant de Seth, composé du signe du faucon (R. Lambert, 1925, p. 210), figuration de Rê, et de celui du collier d'or réunis en un monogramme, liait la personne royale à celle de l'Horus solaire et céleste. Le quatrième nom, (souvent appelé prénom ou nom de règne ou de trône), celui de « *Nesout-bity* » (= « *Celui du Roseau et de l'Abeille* », traduit par « *Roi de Haute et Basse-Égypte* » (R. Lambert, 1925, p. 58)), entouré d'un premier cartouche, assimilait le roi à la faune et à la flore symboliques de chacune des deux parties de son État : le jonc, pour la Haute-Égypte et l'abeille pour la Basse-Égypte.
Le dernier nom ou son nom de naissance, « *Sa-Rê = Fils de Rê* », (le hiéroglyphe du canard = « *Fils de* » et celui du soleil = « *Rê* ») mettait le roi en relation intime avec le soleil, la grande puissance cosmique de l'univers. Des cinq noms du roi, c'est celui-ci qui est passé à la postérité, devenant ainsi le plus connu du public. Il était aussi inscrit dans un cartouche.
Datant de la XIIe dynastie, la Titulature royale de Sésostris III (Moyen Empire) qui suit en constitue un exemple :

Horus : *Netjeri kheperou*, « Celui dont les devenirs sont divins ».
Nebty : *Netjeri mesout*, « Celui dont les naissances sont divines ».
Horus d'or : *Bik nebou kheperou*, « Le faucon d'or est advenu ».
Nesout-bity : *Khâkaouré*, « Les *kaou* de Rê sont apparus ».
Sa-Rê : *Senyousret*, « L'homme de la Puissante (en grec : *Sésostris*) » (M. Dessoudeix, 2008, p. 156-157).

Tout comme les noms cités plus haut, la Titulature royale est donc lourde de symboles et définit un véritable programme politique. L'anthroponyme étant l'essence de la personne, voire la personne elle-même, il a été traité comme un être autonome dans la culture pharaonique.

4. Les noms : des êtres autonomes dans l'ancienne Égypte durant les Ancien, Moyen et Nouvel Empires

De tout temps en Égypte, l'Homme croit au pouvoir créateur et contraignant du mot. Les scribes n'auraient jamais peint les hiéroglyphes avec une telle minutie s'ils n'avaient servi qu'à un simple étiquetage. Les Égyptiens désignaient eux-mêmes leur écriture par la graphie (*medou netjer*) «parole divine, décrets divins, écrits sacrés », bref les hiéroglyphes (R. Lambert, 1925, p. 125). L'écriture avait donc d'emblée une fonction magique et performative ; on crée quelque chose par le simple fait de l'énoncer. Ainsi, ce que l'on grave en hiéroglyphes sur la pierre d'un lieu saint prend réalité. Tant que le nom des défunts est inscrit dans la pierre ou sur tout autre support, ils peuvent donc vivre dans l'au-delà[6].

Entre autres, l'une des appellations de l'artiste chargé de graver les inscriptions hiéroglyphiques est *sꜥnḫ* qui signifie, d'après Roger Lambert (1925, p. 340), « faire vivre, vivifier, animer, maintenir en vie ou nourrir ». Le nom du sculpteur paraît ainsi insister beaucoup plus sur la fonction et la finalité de son métier. *Le texte de l'apothéose d'Isis* qui suggère que : « celui dont on prononce le nom vit », est très symbolique à ce propos (J. Rizzo, 2015, p. 94). Au sein du panthéon égyptien, Thot est considéré comme le dieu écrivain, le patron des scribes. Il ne préside cependant pas seulement à l'ensemble des écrits, mais aussi à l'écriture elle-même. Son épithète traditionnelle, *nb mdw nṯr*, « Maître de la parole divine » ou « maître des hiéroglyphes », rappelle clairement cette réalité (V. Youri, 2004, p. 133).

6. Bien vouloir lire P. Vernus, «Graver le nom du roi, c'était le rendre immortel», https://www.lexpress.fr/culture/livre/pascal-vernus-graver-le-nom-du-roi-c-etait-le-rendre-immortel_821448.html, consulté le 02 juin 2021.

Lors de l'intronisation royale, la chancellerie divine « établit son protocole et Thot, avec la déesse de l'écriture *Seshat* (celle qui écrit, littéralement celle qui est un scribe), transcrit ses noms sur les feuilles de l'arbre sacré *ished* (fig. 2, ci-dessous) » (G. Posener, 1959, p. 219). D'après Jérôme Rizzo, le verbe 𓋴𓋹𓈖𓐍 (*seânkh*) « faire vivre » ou « faire revivre », duquel dérive le nom du sculpteur égyptien, fait partie de la classe des causatifs, des verbes qui expriment le fait que leur sujet fasse advenir telle ou telle situation. Il traduit « le fait que l'agent de l'action, en qualité d'auxiliaire, procure les moyens de vivre à son bénéficiaire ». Les acceptations « faire vivre » ou « maintenir en vie », qui traduisent la mise en œuvre des conditions essentielles au développement de la vie, sont celles qui s'imposent dès les premières attestations du verbe à la fin de la Ve dynastie (J. Rizzo, 2015, p. 73).



(Source : G. Posener, 1959, p. 220)

Fig. 2. Le dieu Thot inscrivant les noms du roi sur l'arbre sacré ished, temple de Karnak, époque de Sethi Ier (XIXe dynastie, Nouvel Empire)

En réalité, le nom d'une personne ou d'une chose n'est pas juste un signe algébrique, mais une image effective, et par là, il se confond en un sens avec son objet. Il devient cet objet lui-même moins matériel et plus maniable. Il est adapté à l'usage de la pensée. Prononcer le nom d'une personne équivaut de ce fait à façonner son image spirituelle ; l'écrire revient à dessiner son image matérielle. L'action magique en Égypte peut par conséquent s'exercer à travers les noms et figures des êtres et des choses (A. Moret, 2005, p. 16-17). Un passage de *La Grande Inscription dédicatoire d'Abydos* indique cette réalité en ces termes : *nḏm (⸗w) jb n(y) Mr~n-Ptḥ rn⸗f ḫpr(⸗w) m wḥm-ᶜnḫ msyw⸗k sw m nbw ḥr ᶜ.wt m3c(w.t)*, traduction : (les dieux de *Chétayt* du seigneur de la *Douat* disent) «Mérenptah (Séthy Ier) est joyeux, son nom étant advenu en tant que renouvelé de la vie, car tu (= Ramses II) l'as mis au monde en or et avec de véritables pierres précieuses ! » (J. Rizzo, 2015, p. 95). Dans un autre sens, il suffit de connaître le nom de quelqu'un pour avoir prise sur lui. Bien plus, connaître le nom, d'après Jean Yoyotte, c'est pouvoir envoûter et même anéantir son possesseur (J. Yoyotte, 1959, p. 180).

Détruire symboliquement un nom, d'après Alexandre Moret, revient à détruire l'être de son possesseur, même s'il s'agit de divinités. Par conséquent, ces dernières prenaient soin de bien dissimuler leur nom véritable afin d'éviter que les magiciens puissent avoir du pouvoir sur elles : c'est comme si lui-même, ou du moins une partie essentielle de lui-même, était dans la possession de la personne qui a obtenu la connaissance de son nom. En Égypte, on parlait également de la divinité originelle comme du « dieu sublime au nom caché venu à l'existence au commencement, celui qui fit les dieux » (A. Moret, 2005, p. 16). Le nom est donc inséparable de son possesseur et les peuples s'évertuent à cacher la connaissance de leurs véritables noms aux autres. Ils se contentent d'être appelés par un surnom ou une épithète substituée. François Daumas évoque la question du nom divin caché, en l'occurrence, celui d'Amon à travers les écrits des théologiens thébains comme suit :

Son nom est caché (IMN) à ses enfants
En son nom d'Amon (IMN)
(…) Seigneur de Maât, Père des dieux,
Qui fait les hommes et crée les animaux (F. Daumas, 1987, p. 273).

Datant de la XIXe dynastie, *Le Conte d'Isis et de Rê* est aussi assez significatif au sujet du nom caché. Consigné sur l'un des *Papyrus magiques de Turin*, il expose l'astuce utilisée par *Isis* pour voler le nom secret de *Rê*. Sa possession devait lui permettre de bénéficier de ses pouvoirs vivificateurs et créateurs, ce qui lui a donné la possibilité de redonner vie à son époux *Osiris* et de guérir son fils *Horus* des nombreuses blessures causées par son rival *Seth*. L'histoire semble se dérouler à un moment où *Rê* vivait encore sur terre avec les hommes et les autres divinités[7]. Si un magicien ne peut donc prononcer le nom d'une personne, il ne peut aucune action sur lui. Il existe en effet un lien intime et étroit entre le nom et la personne humaine. La préservation du nom était essentielle à la survie de l'âme. Rien qu'à dire : « je te connais, sachant ton nom », le voyageur en l'autre monde se concilie les génies infernaux (J. Yoyotte, 1959, p. 180). C'est ainsi que le nom ne peut être considéré comme une partie distincte de l'individu ; il constitue une force vitale, pouvant être attaqué ou agressé.

Effacer ou marteler le nom d'un Pharaon sur ses monuments, d'après Gilbert Ngom, peut entraîner sa mort. C'est ce qu'a fait Thoutmosis III avec le nom d'Hatshepsout. Mineur à la mort de son père Thoutmosis II, Thoutmosis III avait été maintenu hors du pouvoir par sa tante. Il a voulu par cet acte supprimer son souvenir. La « révolution amarnienne » est également venue s'attaquer au nom d'Amon avec l'imposition du culte solaire en lieu et place de son culte. C'est le Pharaon d'alors, Aménophis IV qui fit marteler le nom d'Amon sur les monuments, abandonna la capitale Thèbes et le culte du dieu Amon. Il fonda une nouvelle capitale, Tel-Amarna et y imposa le culte du dieu solaire Aton. Il poussa sa révolution un peu plus loin en changeant son nom théophore Aménophis, *Imen-hetep*

7. Bien vouloir lire au sujet de ce conte Yvan Koenig (1994, p.158-162).

« Amon-est-satisfait » en Akhenaton, Akh-n-Aton « Celui-qui-plaît-à-Aton » (G. Ngom, 2011, p. 79). Cette révolution, qui a lieu durant la XVIIIe dynastie au Nouvel Empire est donc lourde de signification. Elle est une preuve palpable du fait que dans la terre des Pharaons, on ne s'attaquait pas seulement au nom des individus ; on pouvait aussi s'attaquer au nom des dieux. Pour protéger le nom par conséquent, on a recours à un certain nombre de rites et rituels. C'est dans cette optique que Seth peut donner vie et puissance au nom de Pharaon, à l'instar de Thoutmosis Ier durant la même dynastie susévoquée (fig. 3, page suivante). Sur ce fragment de stèle, entre autres, on peut lire :

> There's "gives life", there's "lord of life and stability" (stability being the djed pillar). Also, there's "Beloved of Set". The pharoah is identified with Horus, and underneath the Horus falcons we read "Strong Bull Loves Maât".
> Also, there's the vulture and the cobra, Nekhbet and Wadjet, "The Two Ladies", who are goddesses that represent Upper and Lower Egypt.

Traduction :

> Il y a «donne la vie», il y a «Seigneur de la vie et de la stabilité» (la stabilité étant le pilier djed). Il y a aussi «Bien-aimé de Seth». Le pharaon est identifié à Horus, et sous les faucons d'Horus, on peut lire «Le taureau fort aime Maât».
> Il y a aussi le vautour et le cobra, Nekhbet et Wadjet, «les Deux Dames», qui sont des déesses qui représentent la Haute et la Basse-Égypte8.

La graphie , *xpr k3 ra* (lire *Kheperkare*) qui se trouve au centre de l'illustration en outre veut dire « The *Ka* of Rê has come into being », « Le *Ka* de Rê a été Créé »[9].

8. Anonyme, «Seth gives Live to Horus", http://www.joanlansberry.com/setfind/setgives.html, (consulté le 02 juin 2021). La traduction est de nous.
9. *Ibid.*

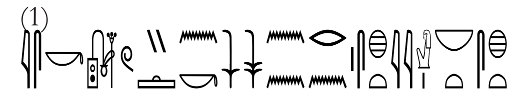


(Source : Anonyme, « Seth gives Live to Horus », http//www.joanlansbem1 çom /setfind /setgives,html, consulté le 2 juin 2021).

Fig. 3. Seth donnant vie et puissance au nom du pharaon Thoutmosis Ier, au faucon et à la Titulature royale

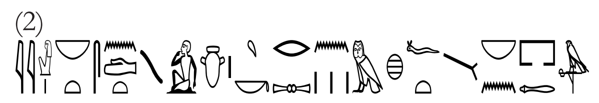
Par ailleurs, dans la magie en Égypte, le nom pouvait contenir la personnalité de quelqu'un et parfois, remplacer à lui seul une figurine magique (J. Vandier, 1949, p. 211). C'est ainsi qu'il existe une sorte de connexion, voire de corrélation entre le nom et son possesseur. Les instructions qu'on retrouve dans la littérature religieuse, à l'instar du *Papyrus Bremmer-Rhind*, recommandent parfois d'écrire sur le support le nom de l'ennemi avec ceux de ses parents, surtout celui de la mère. Ceci peut aussi expliquer le recours au rituel de protection du nom. Ce Papyrus donne des instructions pour la conduite d'un rituel de destruction d'Apophis en ces termes (J.-F. Dumouchel, 2006, p. 21-23) :

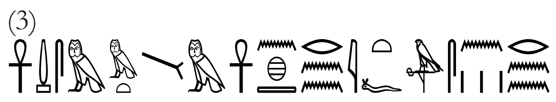
(1)



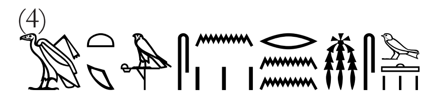
jsk sẖ3.n.k nn rn(w) sẖty nbt sẖty [28, 18] nbt sndt

Et quand tu as écrit ces noms de tous les ennemis femelles [28, 18] et de tous

(2)

jb. ḳ rs nwm ḫft (y) w nb n prʿ3
Les ennemis femelles que ton cœur craint, c'est-à-dire ceux qui sont
Les ennemis du Serviteur des grands de la maison

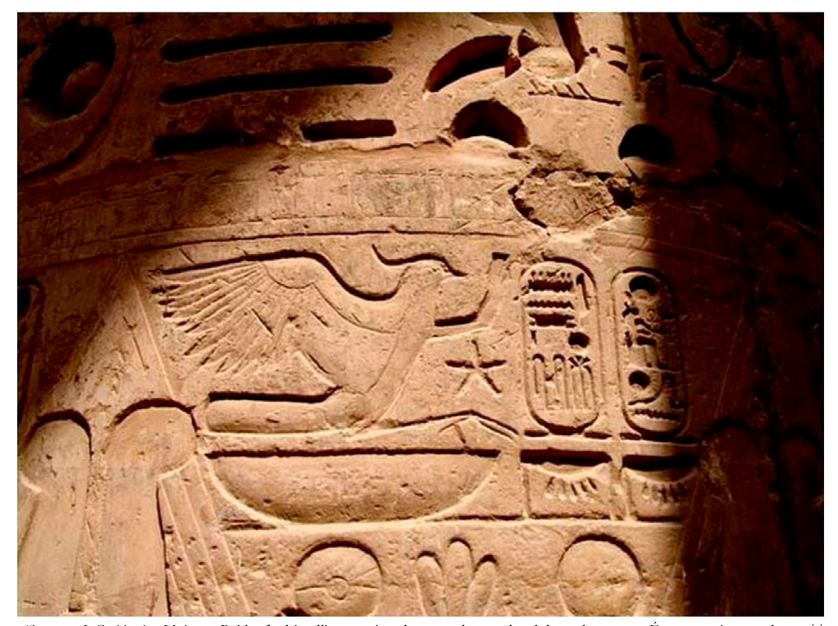
(3)

ʿnḫ (. w) -(w) ḏ3 (. w) -s (nb. w) m mt m ʿnḫ rn n jtf.sn rn n

Vie-santé-force, vivants ou morts,

(4)

m (w) t. sn rn n ms (w). sn
Le nom de leur père, le nom de leur mère et le nom de leurs enfants.

Ceci explique la protection magique du nom en Égypte. Depuis le berceau culturel égyptien, l'Homme a reconnu qu'il était entouré de forces mystérieuses qui le dépassaient et auxquelles il ne lui était pas possible de résister par ses propres moyens. Les anciens Égyptiens exprimaient cette réalité par la graphie / *hk3* (lire *heka)*, qui peut signifier magie ou énergie divine[10]. Dans un texte du Moyen Empire, elle proclame : « tout était moi avant que vous n'existiez, vous les dieux » (C. Traunecker, 1999, p. 64).

10. R. Faulkner, http://www.hierogl.ch/hiero/HkAw, consulté le 26 mars 2018.



(Source : J. C. Aimé, « L'oiseau-Rekhy fut bien l'incarnation des gens du peuple adulant pharaon en Égypte ancienne », https://www.aime-jeanclaude-free.com/blog/l-oiseau-rekhyt-fut-bien-l-incarnation-des-gens-du-peuple-adulant-pharaon-en-egypte-ancienne.html, consulté le 18 mars 2021).

Fig. 4. L'oiseau Rekhyt (symbole du peuple) face au cartouche de Ramsès II (Nouvel Empire, XIXe dynastie)

En Égypte, les procédés magiques étaient appliqués dans maintes circonstances. Ils étaient utilisés pour se défendre ou défendre les animaux domestiques contre les serpents, scorpions, crocodiles, oiseaux de proie, etc. On sait également que les Égyptiens attribuaient à la vie d'outre-tombe une importance plus considérable qu'à l'existence humaine ; celle-ci en effet leur paraissait courte et éphémère ; celle-là, éternelle. Ils jugeaient donc nécessaire de prendre des précautions minutieuses pour écarter tout danger de leur avenir posthume ; celles-ci consistaient principalement en sortilèges, capables de leur procurer la nourriture nécessaire, de leur assurer un voyage et un séjour tranquille dans l'empire d'Osiris, de les protéger contre les monstres fabuleux qui pouvaient les menacer dans l'au-delà (J. Toutain, 1929, p. 128-129). Un certain nombre de scènes rituelles

montrent que le nom du roi peut devenir, soit le support, soit l'objet d'un rite magique dans l'iconographie de certains monuments.
Le rite de l'offrande du nom du roi fait de lui un objet de rite fait à une divinité. La scène de l'offrande du nom, dont il existe des précédents sous Amenhotep III ou Aménophis III (lit. Amon est satisfait, Nouvel Empire, XVIIIe dynastie), connaît un développement formant une typologie particulière à l'époque ramesside et se retrouve dans la plupart des grands temples royaux ou divins de Karnak et Thèbes, ainsi que dans des temples un peu plus éloignés comme ceux de l'Ouadi Miyah, Gerf Hussein ou Ouadi es-Seboua d'après Cathie Spieser. A l'observation de cette image (fig. 4, p. 27), on constate que l'oiseau-*rekhyt* est posé sur une corbeille dont la phonétique est *neb*, avec une nomenclature qui pourrait signifier tout. L'étoile qui l'accompagne peut bien dire adorer[11]. Et devant l'étoile se trouve le nom de Ramsès II dans un *serekh* qui aide à protéger le nom de Pharaon. L'image présente alors le peuple, à travers le symbole de l'oiseau, en train d'adorer le nom de Ramsès II[12]. Aussi, une scène d'offrande du nom se trouve parmi les inscriptions rupestres du Gebel es-Silsileh.
Des statues peuvent aussi représenter un roi en train d'offrir son nom. D'ailleurs, une représentation provenant du temple de Khonsou à Karnak montre Ramsès IV (Nouvel Empire, XXe dynastie) offrant une telle statue dans le cadre du rite de l'offrande du nom, ce qui indiquerait une probable utilisation rituelle de certaines de ces statues (C. Spieser, 2000, p. 6). En outre, les noms du Pharaon jouent un rôle particulier dans le déroulement d'autres types de rites royaux. Il en va ainsi de la scène montrant les prêtres *Iounmoutef* faisant « l'appel du roi » en direction de ses noms à l'entrée de certains temples ou encore des scènes rappelant le rite du couronnement, la célèbre scène de la réunion des deux terres où deux génies du Nil nouent les plantes

11. J. C. Aimé, « L'oiseau-Rekhy fut bien l'incarnation des gens du peuple adulant pharaon en Égypte ancienne », https://www.aime-jeanclaude-free.com/blog/l-oiseau-rekhyt-fut-bien-l-incarnation-des-gens-du-peuple-adulant-pharaon-en-egypte-ancienne.html (consulté le 18 mars 2021).
12. *Ibid.*

héraldiques au signe de la réunion *sema,* au sommet duquel figure souvent le nom de trône du roi. Par ailleurs, un rôle spécifique est dévolu aux noms du roi qui jalonnent les plafonds des temples et des tombes royales où ils alternent avec des divinités aillées. Enfin, un autre type de scène apparaissant sur les colonnes de temples divins ou funéraires de Karnak et de Louqsor montre les *rekhyt* en adoration devant les noms du roi (C. Spieser, 2000, p. 7).
Dans la culture égyptienne si on se réfère à Christine El Mahdy, le mot, la représentation ou le relief, sont donc efficace, car ils sont ce qu'ils représentent, les vecteurs de l'énergie magique. Ils offraient par conséquent « un moyen tangible de communiquer avec les dieux et d'obtenir leurs faveurs ». Leur absence ne peut donc que concourir à l'anéantissement de son propriétaire quel qu'il soit, autant dans le monde des vivants que celui des morts ; d'où les rituels et rites à l'endroit du nom (C. El-Madhy, 1990, p. 139). Très couramment et en signe de protection, les anciens Égyptiens portaient des amulettes reproduisant des signes hiéroglyphiques exprimant des idées de bon augure. Certaines peuvent matérialiser une abstraction comme le signe ☥ (*ankh).* Représentant une croix formée d'un T surmonté d'une boucle et dont le sens est « vie », elle assure longue vie à son propriétaire, autant sur terre que dans l'au-delà. Le signe (*djed)*, quant à lui, représente un pilier et dont le sens est « durée, stabilité », symbole la renaissance et l'éternité (Y. Alphandari, 2001, p. 24). L'œil magique 𓂀 (*oudjat*) qui signifie « guéri » ou « œil intact », est aussi une amulette puissante que l'on glisse dans les bandelettes de la momie. Elle rappelle la blessure que d'après un récit de la mythologie égyptienne, le dieu Seth infligea à un œil du dieu Horus, mais cet œil blessé fut soigné, puis remis à Horus par le dieu Thot. C'est donc un gage de santé, de prospérité et de plénitude physique pour la personne qui la porte (L'Égypte, 2000, p. 39).

Conclusion

Réinterroger, voire représicer le sens, la valeur et la puissance de l'anthroponyme en Égypte ancienne dans un contexte africain

postcolonial marqué par la désacralisation du nom, tel est le motif qui a été à la base de cette étude. Il nous a été donné de constater que le *rn* (nom) est une composante essentielle de la personne humaine égyptienne qui en dénombre neuf. L'exploitation des *Textes des Pyramides*, des *Textes des Sarcophages*, du *Livre des Morts* et des documents iconographiques en l'occurrence, permet de comprendre qu'elle accompagne l'Homme ici-bas et dans le monde posthume. Sans nom, point d'être. Il qualifie une personne par une phrase et une figuration symbolique. Par son attribution, elle est différenciée, repérable, avec une identité reconnue et un destin, tout en faisant partie d'un ensemble culturel par ses attaches. Le nom est de ce fait ancré dans un environnement culturel et cultuel bien précis. Il ne peut par conséquent être attribué au hasard. C'est pourquoi dans la culture de l'Afrique noire depuis l'Égypte des pharaons, il est, entre autres, soit un remerciement au dieu, un cri lancé au cours des couches, une malédiction dirigée contre les ennemis, en rapport avec le jour de naissance ou une divinité, le nom d'un ancêtre. On parle alors de nom-sens, nom-symbole ou de nom-symbolique. Le nom n'est donc pas un simple signe algébrique ; il est bien plus qu'une image effective. Il se confond en un sens avec son objet. La destruction symbolique d'un nom entraîne la destruction de l'être de son possesseur. C'est dans cette perspective que Thoutmosis III a martelé le nom de sa tante Hatshepsout sur ses monuments pour effacer ses traces de l'histoire égyptienne. Ceci explique les rites et rituels magiques de protection du nom qui ont existé durant toute la civilisation pharaonique[13].

Les peuples africains actuels ne gagneraient-ils pas à se réinscrire dans cette perspective de conception du nom initiée depuis la culture pharaonique ? L'arme culturelle doit être au centre de toutes les actions et initiatives.

13. P. Vernus, «Graver le nom du roi, c'était le rendre immortel», https://www.lexpress.fr/culture/livre/pascal-vernus-graver-le-nom-du-roi-c-etait-le-rendre-immortel_821448.html, consulté le 02 juin 2021.

Bibliographie

ALPHANDARI Yves, 2001, *Momies et sarcophages*, Paris, Père Castor Flammarion.
ASSMANN Jan, 2003, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Monaco, Le Rocher.
BARGUET Paul, 1967, *Le livre des morts des anciens Égyptiens*, Paris, Les Éditions du Cerf.
CARRIER Claude, 2004, *Textes des Sarcophages du Moyen Empire Égyptien*, Monaco, Le Rocher.
COLLECTIF, 1959, *La Naissance du monde*, Paris, Le Seuil.
DAUMAS François, 1987, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, Arthaud.
DESCHAMPS Hubert, 1954, *Les religions d'Afrique noire*, Paris, Payot.
DESSOUDEIX Michel, 2008, *Chronique de l'Égypte ancienne : les pharaons, les règnes, leurs contemporains*, Arles, Actes du Sud.
DUMOUCHEL Jean-François, 2006, *Les textes d'exécration du Moyen Empire égyptien : essai de reconstitution d'un rituel*, mémoire de maîtrise en Histoire, Canada, Université de Montréal.
EL MAHDY Christine, 1990, *Momies : mythe et magie*, London, Casterman.
GRIMAL Nicolas, 1988, *Histoire de l'Égypte ancienne,* Paris, Arthème Fayard.
FEDRY Jacques, 2009, '"Le nom c'est l'homme": données africaines d'anthroponymie', *L'Homme*, vol. 3, n° 191, p. 77-106.
FRANCO Isabelle, 1996, *Mythes et dieux : Le souffle du soleil*, Paris, Pygmalion.
JACQ Christian, 1986, 'Le nom comme support de connaissance d'après la philosophie religieuse de l'Égypte ancienne', *La Nouvelle Revue de Paris*, n° 5, p. 177-186.
KANGE EWANE Fabien, 1985, *Semence et moisson coloniales : un regard d'africain sur l'histoire de la colonisation*, Yaoundé, CLE.
KANGE EWANE Fabien, 1997, «Religions africaines et écologie», *in* MANA KA et KENMOGNE Jean Blaise, (dir.), *Ethique écologique*

et reconstruction de l'Afrique (actes de colloque : Bafoussam, 1996), Bafoussam, CIPCRE, p. 119-128.

KOENIG Yvan, 1994, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris, Pygmalion/Gérard Watelet.

LALOUETTE Claire, 1994, *Textes sacrés et textes profanes de l'Égypte ancienne, tome II : Mythes, contes et poésies*, Paris, Gallimard.

LALOUETTE Claire, 1995, *Au royaume d'Égypte : le temps des rois-dieux*, Paris, Flammarion.

L'Égypte au musée du Louvre, 2000, Monaco, Éditions du Rocher.

LAMBERT Roger, 1925, *Lexique hiéroglyphique*, Paris, Paul Geuthner.

MATHIEU Bernard, «Et tout cela exactement selon sa volonté. La conception du corps humain», *CENIM 5*, vol. 3, 2012, p. 499-516.

MORET Alexandre, 2005, *La magie dans l'Égypte ancienne*, Genève, Arbre d'Or.

MULAGO Vincent, 1979, «Éléments fondamentaux de la religion africaine» *in* Centre d'études des religions africaines, *Religions africaines et Christianisme* (actes de colloque : Kinshasa, 1978), p. 43-62.

NGOM Gilbert, 2009, 2010, 2011, 'Le nom en Égypte ancienne', *Ankh*, n° 18, 19, 20, p. 71-81.

POSENER Georges, 1959, « Pharaon », POSENER Georges (dir.), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1959, p. 218-222.

RIZZO Jérôme, 2015, 'À propos de *sꜥnḫ*, « faire vivre », et de ses dérivés', *ENIM*, n° 8, p. 73-101.

SPIESER Cathie, 2000, *Les noms du Pharaon : comme êtres autonomes au Nouvel Empire*, Fribourg, Switzerland/Göttingen, Germany: Éditions Universitaires/Vandenhoeck Ruprecht.

THOMAS Louis Vincent, 1973, «Le pluralisme cohérant de la notion de personne en Afrique noire traditionnelle», *in* DIETERLEN Germaine (dir.), *La notion de personne en Afrique noire* (actes de colloque : Paris, 1971), Paris, L'Harmattan, p. 387-420.

TOUTAIN Jules, 1929, «La magie dans l'Égypte antique» [François Lexa. La Magie dans l'Égypte antique de l'Ancien Empire, jusqu'à l'époque copte], *Journal des savants*, p. 126-134

TRAUNECKER Claude, 1992, *Les Dieux de l'Égypte*, Paris, PUF.

TRAUNECKER Claude, 1999, «Magie», *in* GUILLEMETTE Andreu et al., *L'ABCdaire de l'Égypte ancienne,* Paris, Flammarion, p. 64.
VALBELLE Dominique, 1998, *Histoire de l'État pharaonique*, Paris, PUF.
VANDIER Jacques, 1949, *La religion égyptienne*, Paris, PUF.
VASSE Denis, 2004, *La Grande menace : la psychologie et l'enfant*, Pars, Le Seuil.
VERGER Pierre, 1973, «Notion de personne et lignée familiale chez les Yoruba», *in* DIETERLEN Germaine (dir.), *La notion de personne en Afrique noire* (actes de colloque : Paris, 1971), Paris, L'Harmattan, p. 61-71.
VERNUS Pascal, 1982, 'Name, Namengebung, Namensbildung', *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, Vol IV, p. 320-337.
YOURI Volokhine, 2004, 'Le dieu Thot et la parole', *Revue de l'Histoire des Religions*, tome 221, nº 2, p. 131-156.
YOYOTTE Jean, 1959, «Nom», *in* POSENER Georges (dir.), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1959, p. 190.
ZAHAN Dominique, 1970, *Religion, spiritualité et pensée africaine*, Paris, Payot.

Webographie

AIME Jean-Claude, «Voici le témoin vivant de la naissance du monde», http://aimevouvant.over-blog.com/article-voici-le-temoin-vivant-de-la-naissance-du-monde-119776383.html (consulté le 16 février 2018).
AIME Jean-Claude, « L'oiseau-Rekhy fut bien l'incarnation des gens du peuple adulant pharaon en Égypte ancienne», https://www.aime-jeanclaude-free.com/blog/l-oiseau-rekhyt-fut-bien-l-incarnation-des-gens-du-peuple-adulant-pharaon-en-egypte-ancienne.html (consulté le 18 mars 2021).

ANONYME, « Seth gives Live to Horus", http://www.joanlansberry.com/setfind/setgives.html, (consulté le 2 juin 2021).
VERNUS Pascal, « Graver le nom du roi, c'était le rendre immortel », https://www.lexpress.fr/culture/livre/pascal-vernus-graver-le-nom-du-roi-c-etait-le-rendre-immortel_821448.html, (consulté le 2 juin 2021).

Le Risiam (un royaume du Moogo septentrional) : du peuplement ancien à la fondation (Ve siècle - début du XVIIe siècle)

Windpouiré Isidore KONSEIBO
Doctorant en histoire africaine en LESHCO
(Burkina Faso)
isidorekonseibo1@gmail.com

Résumé

À la création de *Wubr-tẽnga* à la fin du XV[e] siècle (en 1495), de nouveaux États tels que le *Zitẽnga* et le *Ratẽnga* se créèrent au même moment dans un espace jadis occupé par les *tẽng-n-biisi Kibsi/Ninsi*, *Nyonyoose* et *Fulse*. Leurs fondateurs *Ziido* et *Ratgba* avaient fait de *Wubr-tẽnga*, leur base stratégique la plus proche. C'est là où régnait *Wubri*, le célèbre chef de guerre *moaaga* de son temps, celui-là même avec lequel les deux frères utérins avaient fait chemin pour libérer les *Nyonyoose* de *Gilungu*. La pacification de *Gilungu* marque la naissance du *riungu d'Wubr-tẽnga*. Les royaumes de *Zitẽnga* et de *Ratẽnga* formèrent une ébauche de ce qui est aujourd'hui le Sud-Est du *Yatẽnga*. Dans la deuxième moitié du XVI[e] siècle, le *riungu* de *Risiam* prend forme dans le Sud-Est du *Yatẽnga* après que le *Yatẽnga* eut été fondé en 1540, modifiant ainsi la carte politique de la région.

Mots-clés : *Moogo – Wubr-tẽnga – Yatẽnga – Ratẽnga – Zitẽnga – Risiam* – Sud-Est du *Yatẽnga*.

Risiam (a kingdom of the northern Moogo): from the erstwhile settlement to creation (V century to start XVII century)

Summary

At the erection of *Wubr-tẽnga* at the end of the 15[th] century (in 1495), new states such as *Zitẽnga* and *Ratẽnga* were created through this one in a space formerly occupied by *tẽng-n-biisi Kibsi/Ninsi*, *Nyonyoose* and *Fulse*. Their founders *Ziido* and *Ratgba* had made *Wubr-tẽnga* their closest strategic base. This is where, the famous *moaaga* warlord of his time, the same one that the two uterine brothers had come on with it, ruled to free the *Nyonyoose* of *Gilungu*. *Gilungu*'s pacification marks the birth *Wubr-tẽnga's riungu*. The kingdoms of *Zitẽnga* and *Ratẽnga* formed a draft of what is now the south-east of *Yatẽnga*. In the second half of the 16[th] century the *Risiam riungu* took shape in southeastern *Yatẽnga* after the *Yatẽnga* was founded in 1540, thus changing the political map of the region.

Keywords: *Moogo – Wubr-tẽnga – Yatẽnga – Ratẽnga – Zitẽnga – Risiam* – South-east of *Yatẽnga*.

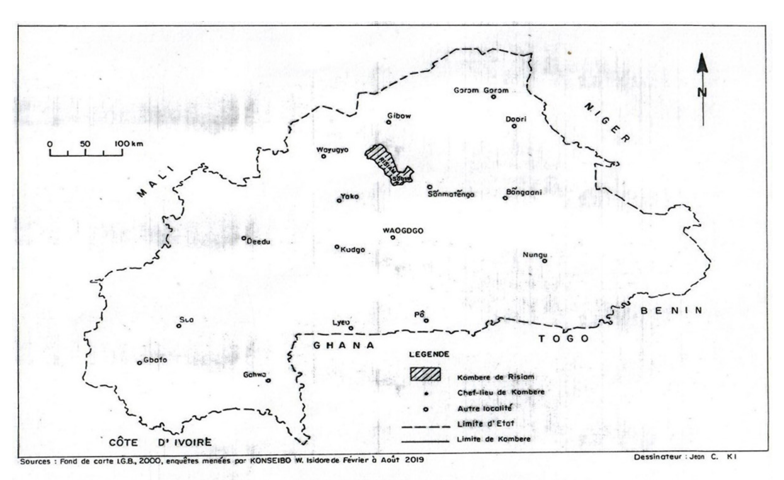
Introduction

Le royaume de *Risiam* fait partie de la dernière génération des chefferies *moose* à voir le jour. Cet État traditionnel au passé à la fois glorieux et émouvant nous informe sur l'histoire générale du *Moogo*. C'est une chefferie hors du commun, au vu des conditions dans lesquelles elle a été fondée. Conformément aux sources bibliographiques et à la tradition orale du Sud-Est du *Yatẽnga (*zone géographique qui comprend le *Ratẽnga*, le *Zitẽnga* et le *Risiam)*, le royaume de *Risiam* est l'œuvre du prince *Tãsõgo*. Ce dernier est le fils du *Moog-Naaba Kvda*. Le vrai nom du *Risiam* est *Tatẽnga*, un toponyme qui dérive de l'expression *moore* en «*Tãsõg-tẽnga*». Cette expression traduite littéralement en français donne «terre de *Tãsõgo*». L'appellation *«Tãsõg-tẽnga»* s'est vue par la suite transformée dans le jargon populaire «*Tatẽnga*». Au fil du temps, le toponyme *Tatẽnga* fut occulté au profit de *Risiam* en souvenir de la première capitale du royaume. Puis, progressivement, le terme est ignoré des jeunes générations du Sud-Est du *Yatẽnga* en particulier et du *Moogo* en général. Le *Risiam* a vu le jour dans un espace déjà occupé par les conquérants *nakombse*. Son site était, depuis la fin du XVe siècle jusqu'à la seconde moitié du XVIe siècle, sous l'administration de *Ratgba* et de ses successeurs. Son émergence tardive dans le Sud-Est du *Yatẽnga* est le résultat d'une ingéniosité et d'une stratégie géopolitique à moitié réussie. Quel intérêt cette étude nous offre-t-elle ?

D'abord, cette étude donne accès à une meilleure connaissance des sociétés aujourd'hui disparues, ainsi que celles qui existent encore dans la chefferie traditionnelle *moaaga* de *Risiam*. Ensuite, celle-ci aide les lecteurs à appréhender les différentes raisons de la fondation de l'État traditionnel *moaaga* du *Risiam* au sein d'un espace *nakombga*. Enfin, elle nous permet d'évaluer le niveau de la mainmise des *Nanambse* de *Wubr-tẽnga* dans le processus de fondation du *Risiam*. Aussi, est-il nécessaire de nous interroger sur deux évènements majeurs qui ont eu lieu dans le Sud-Est du *Yatẽnga* précolonial.

Comment se sont faites la mise en place des populations anciennes et la fondation du royaume de *Risiam* ?

Pour le présent article, nous avons consulté des sources écrites, archéologiques, archivistiques et orales. Les points que nous traitons ici sont la situation géographique de la chefferie de *Risiam*, la mise en place de sa population pré-*nakombga*, l'érection des premiers royaumes que sont le *Zitẽnga* et le *Ratẽnga* et enfin le processus de fondation du *Risiam*.

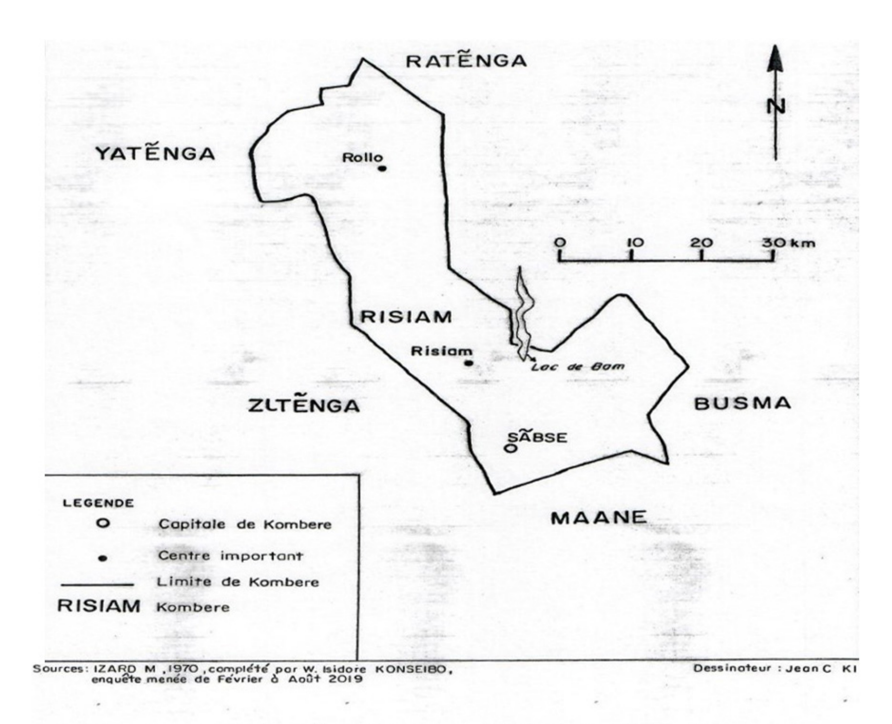


Carte 1. La localisation du Risiam dans le Burkina Faso

1. La situation géographique du *Risiam*

Lorsque l'on se réfère à la carte *« des royaumes moose en 1896 »* établie par Michel Izard (1970, p. 390), le *Risiam* est limité au nord par le royaume du *Yatẽnga*, à l'ouest par le *kombere*[1] de *Zitẽnga* ou *Zitẽn-Gasõgo*[2], au sud par *Maane*. Au sud-est, il partage sa frontière avec le royaume de *Busma* (principalement avec les *kombɛɛmba* de *Kirgtẽnga*, de *Piktẽnga* et *Rigla*) et à l'est par le *Ratẽnga*. Tout comme le *Zitẽnga* et le *Ratẽnga*, le *Risiam* dispose d'un environnement assez riche. Ceci a sans doute motivé la mise en place de son peuplement précolonial.

1. Le *kombere* est une chefferie vassale du *riungu* (royaume) au *Moogo*. Il dépend du *rima* (roi) qui dirige le *riungu* (royaume). Son pluriel est « *kombɛɛmba* ».
2. *Zitẽn-Gasõgo* désigne le *Zitẽnga* septentrional.



Carte 2. Le *Risiam* depuis la fin du XIXe siècle

Comment la mise en place du peuplement du *Risiam* s'est-elle faite avant l'arrivée de la première vague des conquérants *nakombse* dans la région ?

2. Le peuplement du territoire avant les premiers conquérants *nakombse*

Avant l'occupation de cet «*espace vierge*» par la première vague des *Nakombse*, tout ce qui est devenu le Sud-Est du *Yatẽnga* et en particulier le royaume du *Risiam* formait une zone où ont essaimé des sociétés dites anciennes. Le fait qu'elles aient devancé les *Nakombse* leur a valu le droit d'autochtonie. Il s'agit, ici, des *Kibsi ou Ninsi*, les *Nyonyoose* et les *Fulse* qui sont arrivés en vagues successives dans ce qui va devenir plus tard le royaume de *Tatẽnga*.

2.1. Les *Kibsi* ou *Ninsi*

Dans le *Risiam*, nombreux sont les sites qui témoignent de la présence ancienne des *Kibsi*. Selon les témoignages recueillis par Noaga Birba dans la chefferie de *Risiam*, la propriété de nombreux sites archéologiques que sont les buttes anthropiques, les nécropoles à jarres cercueils et les vestiges de la sidérurgie ancienne revient aux populations *kibsi* (N. Birba, 2016b, p. 40). Partout dans le *Risiam*, on rencontre d'anciens sites *kibsi*. Dans le Sud-Est du *Yatẽnga*, cette société fait partie des populations disparues. Les quelques familles de *Kibsi* qui existent au *Risiam* de nos jours se sont assimilées aux *Nyonyoose*, intégrant ainsi la liste des «*Kibkela*» (singulier : *Kibkele*) ou «*Kibsi* rescapés». Michel Izard renvoie le peuplement du massif de *Risiam* à une période très ancienne et fait de *Dunu*, *Fullu*, *Gurgula*, *Nhõ*, *Rimgãnde*, *Safi*, *Tuka*, *Imiugu* et *Zãnd-koom*, des lieux de résidence de *Kibkela* (M. Izard, 1980, p. 334). La liste des villages où vivent les *Kibkela* est prolongée par Noaga Birba. Il associe à celle de Michel Izard, les villages de *Yalga*, *Yenega*, *Bisa* (N. Birba, 2016a, p. 74). D'où et à quelle période les *Kibsi* sont-ils venus ?

Selon Michel Izard, les *Kibsi* sont originaires du *Mande* de l'ouest. Les deux dernières grandes étapes de leurs migrations sont *Koro*, dans la plaine de *Gondo* et *Sanga*, au nord-est du royaume de *Yatẽnga* (M. Izard, 1985b, p. 20). Si l'on se fie aux écrits de Marcel Griaule et Germaine Dieterlen (1961, p. 74), de Jean-Baptiste Kiéthéga (1996, p. 407-409), de Vincent Sedogo (2009, p. 240) et de Denis Nana (1994, p. 16), les *Kibsi* auraient occupé le *Moogo* entre le Xe et le XIIIe siècle. M. Griaule et G. Dieterlen (1961, p. 246) soutiennent que le peuple *kibga* est d'origine saharienne et aurait fui le *Mande* à cause du phénomène d'islamisation. C'est sûrement à partir du plateau de Bandiagara et de la plaine de *Gondo* que les *Kibsi* essaimèrent progressivement les territoires qui furent plus tard le *Yatẽnga*, le *Zitẽnga*, le *Ratẽnga*, le *Risiam*, au nord du pays *moaaga* avant d'occuper sa partie centrale. À ce propos, Michel Izard (1980, p. 402) avance qu'

> à l'arrivée des Moose, les communautés kibsi étaient éparpillées en territoire kurumba ; immense territoire en vérité, puisque l'autorité des souverains du Lurum, se serait étendue, démultipliée par des relais locaux, d'Aribinda à l'est, à Aru (plateau de Bandiagara) et à Kiblo, à l'ouest, et des confins septentrionaux du Jelgodji au nord du Tatenga (Risiam) et du Ratenga.

Les recherches récentes sur la migration dogon dans le Sud-Est du *Yatẽnga* révèlent que la date de l'installation *kibga* dans le *Risiam* s'avère plus ancienne que celles dont témoignent d'anciens travaux. Il s'agit, ici, des dates indiquées par les recherches des auteurs que nous avons précédemment évoqués. Les datations radiocarbones faites par Noaga Birba sur les vestiges *kibsi* du village de *Rongẽ* de la chefferie de *Risiam* ont permis d'obtenir deux résultats. Le premier situe la présence *kibga* dans le royaume entre les années 415 et 560 de notre ère. Le deuxième la situe entre 1210 et 1275 de notre ère (N. Birba, 2016b, p. 41). Ici, nous constatons qu'à la différence de la deuxième périodisation qui rejoint celle des anciens travaux, la première nous indique qu'il y a eu certainement plusieurs flux de *Dogons* vers l'espace *moaaga*, en particulier le *Risiam*, à des périodes différentes. Sur cette base, nous déduisons que la migration *kibga* vers ce qui allait être le Sud-Est du *Yatẽnga* a commencé avant même que ce groupe social ne prenne refuge sur les falaises de Bandiagara. Le deuxième résultat rejoint avec approximation la périodisation de M. Griaule et G. Dieterlen et de J.-B. Kiéthéga. Quelles sont les raisons qui justifient le repli des *Kibsi* vers le nord à l'arrivée des *Nakombse* ?

Selon la tradition orale recueillie par Noaga Birba (2016a, p. 75) dans le village de *Kugsabla*, le départ des *Dogons* était lié à l'incompatibilité de leurs coutumes avec les habitudes des nouveaux arrivants. Dans le *Ratẽnga*, royaume voisin de *Risiam*, cette question fait objet de polémique quand l'on se réfère à la tradition orale. Pour les uns, les *Dogons* sont nomades[3]. Pour d'autres, « *les Kibsi n'avaient rien pour servir la royauté à la différence des Nyonyoose qui disposaient de leurs Kukuya*

3. Sawadogo *Wẽndẽgudi*, *Komsilga* le 17/08/2014.

(pioches sacrées) et c'est pourquoi ils ont été chassés[4]. » Mais cette seconde version ne tient pas parce que dans la période précoloniale, au Sud-Est du *Yatẽnga*, les *Kibsi* et autres groupes de *tẽng-n-biisi*, à l'instar des *Nyonyoose*, disposaient eux aussi de pioches et d'autres objets sacrés. Au *Zitẽnga* par exemple, dans le village de *Tıkare*, un vieux *kibga* du nom de *Tikarga* fut l'un des rescapés de la fuite des *Dogons* au moment des raids menés par *Naaba Ziido*. La capitale *Tıkare* doit son nom à *Tıkarga*. Quand il fut accepté par *Ziido*, *Tikarga* avait en sa possession un autel sur lequel il officiait des rites au service des *Nakombse* (Y. Sankara, 2011, p. 48). Néanmoins, sa postériorité fut classée dans le grand groupe *nyonyooga*. Le nomadisme des *Dogons* s'explique par leur quête permanente de liberté culturelle. C'est ce besoin de préserver leur culture et leur autonomie contre toute forme de domination qui avait jadis forcé le départ du groupe social *kibga* de l'empire du *Mali*. La précédente migration *dogon* vers le R*isiam,* entre le Ve et le VIe siècle, serait, à notre avis, liée à des conflits intercommunautaires. Leur migration du *Mande* au *Moogo*, entre le XIe et le XIIIe siècle, serait une fuite face à l'islam. L'espace *moaaga* qui était à l'abri de l'islam et où prospéraient les croyances ancestrales jadis pratiquées par les *Fulse*, les *Nyonyoose* et leurs frères devanciers, était jugé par les *Kibsi* du *Mande* du XIe – XIIIe siècle comme une zone prisée pour leur épanouissement. Leur repli du *Moogo* vers les hauteurs de Bandiagara à la fin du XVe siècle avec l'arrivée des *Nakombse* est une preuve tangible qui justifie leur besoin de préserver leur liberté de culte. Avec la fondation du *Ratẽnga*, *Nyonyoose* de *Bayend-fulgo* et de *Kora* qui avaient reçu pacifiquement chez eux le prince R*atgba* et sa délégation, étaient confrontés à des pillages et au non-respect des rites agraires (W. I. Konseibo, 2015, p. 30). Les *Kibsi* risquaient, eux aussi, de vivre une brimade culturelle pareille, s'ils avaient accepté de pactiser avec les *Nakombse*.

Pour Michel Izard (1985b, p. 21), les *Kibsi* furent de farouches adversaires de la mise en place des *Moose* depuis *Naaba Rawa*. Cela s'explique tout simplement par le fait que les *Kibsi* étaient hostiles à

4. Ouédraogo Jean-Pierre, *Zĩmtãnga* le 15/08/2014.

la domination et à l'assimilation au monde extérieur. Le sort qu'ont subi les *Kibkela* en est la preuve. Ils furent classés de force dans le grand groupe des *Nyonyoose*. Au Sud-Est du *Yatẽnga*, l'ethnonyme «*Ninsi*» est assimilé aux *Kibsi*. Lorsque l'on cherche à s'informer des *Ninsi* auprès des populations de *Risiam* et de *Zitẽnga*, elles vous renvoient aux *Kibsi*. Elles disent n'avoir pas connu de différence entre population *kibga* et *ninga*. Pour elles, les deux ethnonymes désignent le même groupe humain. Les informateurs[5] originaires de *Ratẽnga* reconnaissent la présence des anciens sites *kibsi* dans leur territoire. Cependant, ils disent n'avoir aucune connaissance relative sur les *Ninsi* car ce groupe n'a pas vécu chez eux.



Source : BIRBA Noaga, 2016b, p. 34

Photo 1. Jarres-cercueils de la nécropole n° 4 de Rongè (village de Risiam)

En résumé, nous pouvons faire du massif de *Risiam*, un tremplin socioculturel des *Kibsi* à une période antérieure à l'occupation *nakombga*. Dans le *Risiam*, à l'arrivée de la première vague des *Nakombse,* certains groupes de *Kibsi* renoncèrent à la migration et pactisèrent avec les nouveaux venus qui modifièrent leur statut social en les classant dans le groupe des *Nyonyoose*. Aujourd'hui encore, ils se réclament des *Kibkela*. Au *Risiam*, *Kibsi* et *Ninsi désignent le même groupe*. *Aux côtés des Kibsi* vivaient les *Nyonyoose* avant la colonisation *nakombga*.

5. Sawadogo *Wẽndẽgudi*, Komsilga le 02/02/2019; SAWADOGO *Kõlobge, Bayend-fulgo* le 21/08/2014.

2.2. Les *Nyonyoose*

L'histoire du peuplement ancien du *Risiam* révèle la présence d'une mosaïque de groupes de *Nyonyoose*. Chaque groupe comprend plusieurs grandes familles parfois éparpillées dans un espace territorial plus ou moins important. Les groupes sont appelés des *nyonyoo-rooto* (pluriel de *nyonyoo-roogo*), en français « case ou maison des *Nyonyoose*). Chaque groupe appartient à un même *yaaba* (ancêtre) et à une *gang-roogo* ou *kiims-roogo* (case agnatique ou maison des ancêtres). Dans le *Risiam*, il existe trois catégories de *Nyonyoose* selon leurs origines ethnologiques. Certains se réclament *Kibsi* et d'autres des *Gurunsi* et des *Fulse*. À l'intérieur de chaque catégorie se trouvent des *nyonyoo-rooto*.

Nous avons souligné précédemment la présence des *Kibkela* qui se reconnaissent *Nyonyoose* dès l'implantation du *naam* (pouvoir politique que détient un chef au *Moogo*). Dans le *Risiam*, ils habitent de nos jours à *Dunu*, *Fullu*, *Gurgula*, *Nhô*, *Rimgãnde*, *Safi*, *Tuka*, *Imiugu*, *Zãnd-koom*, *Yalga* et *Yenega*. Les *Kibkela* de *Tuka, de Fullu* et de *Yalga* sont de même *Nyonyoo-roogo* que ceux du village de *Rakoɛɛg-tãnga* au *Ratẽnga*. Une partie de ceux de *Imiugu* a migré à *Baam*-village où ils allèrent trouver un autre groupe de *Kibkela* de la lignée de *Yaala*. Ils s'installèrent auprès d'eux et formèrent le quartier *Nyonyoogo*. Donc, ici *Kibkela* de *Imiugu* et ceux du quartier *nyonyoogo* de *Baam*-village descendent d'un ancêtre commun. Outre les *Kibkela*, dans le *Risiam*, le nombre des *Nyonyoose* s'est accru avec l'assimilation d'une population de chasseurs *gurunsi*.

Ces *Gurunsi* sont originaires du village de *Kasu* de la région de Léo. Il s'agit de deux frères chasseurs *Fagõndo*[6] et *Yamto*[7] (MEF, 2008, p. 10). À l'origine, ils étaient de patronyme *Diasso*.

6. Cet anthroponyme *moaaga* veut dire en français : «il nous a sauvés».
7. Cet anthroponyme *moaaga* signifie en français : «l'intelligent».

Ils ont fondé le village de *Kõndibito*[8] qui devient par la suite *Kõngũsi*. À l'arrivée des *Nakombse*, ils s'assimilèrent à des *Nyonyoose* et certifièrent leur statut de chefs de terre. Ils abandonnèrent le patronyme *Diasso* et prirent Sawadogo. W. H. Ouédraogo (2018, p. 69-70) fait cas d'un conflit permanent qui a opposé la population de *Kasu* et celle de *Kasã*. Ce conflit aurait occasionné des vagues de migrations au sein de la communauté qui vivait à *Kasu* vers le territoire de ce qui allait être par la suite le *Moogo*. Le même auteur affirme que les deux belligérants sont des groupes autochtones qui se seraient installés entre le XVe et le milieu du XVIe siècle (W. H. Ouédraogo, 2018, p. 492). Et, puisque les *Diasso-Sawato* de *Kõngũsi* sont antérieurs aux *Nakombse* (fin XVe siècle) du Sud-Est du *Yatẽnga*, nous avons estimé que leur installation remonterait au début du XVe siècle. Une partie de leur famille alla s'installer à *Sika* dans le *Kirgtẽnga*, une chefferie vassale du *Risiam*. Les *Nyonyoose* de *Kõngũsi* et de *Sika* (capitale de *Kirgtẽnga*) se disent appartenir à un même *nyonyoo-roogo*. Ils sont détenteurs d'une catégorie de masque à lame appelée *Vuri*. La troisième catégorie des *Nyonyoose* se trouve au nord du *Risiam* en pays *fulga* dans l'espace territorial qui va de *Rollo* au sud à *Tulfe* au nord.

Là-bas, on rencontre des *Sawato* (pluriel de *Sawadogo*) *fulse* qui se réclament du clan des *Berba* (maîtres de terre et fossoyeurs) à la différence de celui des *Kurumba*, les *Konfe* détenteurs du pouvoir politique de *Lorum* avant l'arrivée des *Nakombse*. En référence au nom de leur clan «*Berba*», d'autres gardèrent le patronyme *Birba*. Selon Sita Birba, *Berba* ou *Birba* du *Fulgo* (pays des *Fulse*) est un équivalent de *Sawadogo* en pays *moaaga*[9]. En effet, dans la partie centrale du *Ratẽnga*, certaines communautés *fulse* y ont migré avant la fondation du royaume. Ceux de *Yalka*, des *Birba* et ceux de *Bayend-fulgo*, des

8. Le toponyme *Kõndibito* signifie «ne mange pas les feuilles d'oseille». Selon Sawadogo Marie-Noëlle (*Kõngũsi* le 01/04/2019), à l'arrivée de *Fagõndo* et de *Yamto*, le bas-fond de *Baam* était riche en gibier et en poissons. La chasse et la pêche dont ils vivaient évitaient à leurs femmes de cueillir régulièrement les feuilles d'oseille (*bito* en *moore*) pour en faire la sauce alors que dans les villages voisins ce n'était pas les cas. C'est cette possibilité pour les descendants des fondateurs de faire recours à autre chose qu'aux feuilles d'oseille pour leur alimentation que dérive *Kõndibito*.
9. Birba Sita, *Yalka* le 27/03/2019.

Sawato se disent appartenir à une même souche, celle de *Lorum*. Ils se réclament aussi des *Nyonyoose*. Dans la chefferie voisine du *Risiam*, le ***Ratẽnga*** toujours, à *Burzãanga*, selon la tradition orale recueillie par Denis Nana (1994, p. 23), le patronyme *Badini* de la population autochtone serait un équivalent de *Sawadogo*.
En récapitulatif, dans le *Risiam*, il existe trois types de *Nyonyoose* si l'on se réfère à leurs origines. Mais excepter les *Berba* de patronyme *Birba*, qu'ils soient d'origine *kibga*, *gurunga* ou *fulga*, ce qui les uni, c'est le patronyme *Sawadogo*. Les *Fulse*, qu'ils soient *Nyonyoose* ou princes sont également classés dans la catégorie des ***tẽng-n-biisi*** par les *Nakombse* après avoir assujetti le territoire du *Risiam*. Ce fait est lié à leur politique de domination. Comment les peuples *fulse* se sont-ils installés au *Risiam* ?

2.3. Les *Fulse*

Tulfe et *Pobe-Mengao* relevaient d'une même entité géographique traditionnelle, le *Lorum*, avant l'arrivée des *Nakombse*. Pourtant, de nos jours, coutumièrement, *Pobe-Mengao* appartient au ***Ratẽnga*** et *Tulfe* au royaume du ***Yatẽnga***. Mais avant que *Tulfe* et ses villages environnants ne passent sous le joug des ***Yatẽng****-nanambse*, ils relevaient de la chefferie de *Risiam*. Le ***Yatẽnga*** confisqua cette partie sud du *Risiam* à l'issue d'une guerre de vengeance de la mort de ***Yatẽn***g *-naaba Totebalbo* commanditée par le *Risiam-Naaba Kobga* lors d'un conflit qui avait opposé les deux chefferies en 1850. Cette deuxième guerre menée par *Naaba Yemde* du ***Yatẽnga,*** successeur de *Totebalbo,* a eu lieu en 1852 (M. Izard, 1985b, p. 121). Ces évènements nous renseignent que de la fondation de *Risiam* (fin XVIe siècle) à 1852, le village *fulga* de *Tulfe* appartenait à la chefferie de *Risiam*.
Tout comme à *Pobe-Mengao* au ***Ratẽnga*** et à *Tulfe* dans le *Risiam*, les *Fulse* se réclament du groupe des ***tẽng-n-biisi*** (fils de la terre). Comme nous l'avons dit plus haut, certains d'entre eux forment des familles de maîtres de terre. Ces derniers se dénomment *Berba*. Ils ont le patronyme *Sawadogo* ou *Birba*. Les autres sont de la famille princière. Ce sont les *Konfe*. À la période pré-*nakombga*, ce sont eux

qui assujettirent les *Berba* pour qu'ensemble, ils forment la société des *Kurumba*. Venus de la région du *Say*, ils instituèrent le pouvoir politique et fondèrent le royaume de *Lorum* (M. Halpougdou, 1992, p. 47). Leur chef est le *Yo* (*Naaba* en *moore* et chef en français). Les *Berba* témoignent s'être installés avant les *Konfe* mais avec eux ils formèrent un nouvel ethnonyme : les *Fulse* selon les *Moose*. C'est cette sorte de fusion, mais cette fois-ci entre *Mampursi* et *Nyonyoose* qui a donné naissance à l'ethnonyme *moaaga* vers la fin du XVe siècle. Les *Berba* témoignent ne pas être des *Kibsi* selon les sources orales obtenues à *Naam-sigiya* dans le ***Ratẽnga***[10]. Selon Denis Nana (1994, p. 16), à *Burzãanga*, les *Kibsi* ont devancé les *Fulse*. Nous avions pensé généraliser cette thèse sur l'ensemble du pays *fulga* et faire des *Berba* des *Kibsi* assimilés en langue des *Kurumba*, '' a *kurumfe*'' et ayant conservé une partie de leur culture : la pratique des rites. Mais si tel n'est pas le cas, qui sont alors les *Berba* de *Tulfe* et de *Pobe-Mengao*, de l'ancien royaume de *Lorum* qui vécurent avant la montée en puissance des princes *nakombse* dans la région ? S'agit- il des *Tellem* que les *Kibsi* avaient refoulé des falaises de Bandiagara ? Cela est possible si l'on se réfère à G. Beaudouin (1984, p. 33) qui estime que les *Fulse* chez les *Moose* désignent les *Tellem* chez les *Dogons*. Selon toujours l'auteur, les *Tellem* auraient devancé les *Kibsi* sur les falaises de Bandiagara. Les *Kibsi* à leur arrivée ont refoulé leurs devanciers du plateau vers l'est du Burkina Faso. Selon J.-B. Kiéthéga (1993, p. 18), ces *Kurumba* seraient descendus dans la plaine de *Gondo* avant de s'établir au ***Yatẽnga***, dans le *Lorum* et dans la région de *Burzãanga*. Il ajoute que leur installation daterait du XIIIe siècle. Donc, il est sûr et certain que les *Fulse* venus de Say soient les *Kurumba-Konfe* et que ceux descendus des falaises de *Bandiagara* soient les *Berba-Sawadogo* avec pour ancêtres les *Tellem*, les ex-occupants du plateau avant les *Kibsi*. Au fil du temps, ces *Tellem* ont adopté la langue des princes-*Konfe* de Say et s'assimilèrent aux *Kurumba* puisqu'ils parlent le *Kurumfe*. Les *Konfe* firent d'eux leurs fossoyeurs et des maîtres de terre, ce qui permit aux *Berba* de bénéficier du droit d'autochtonie.

10. Sawadogo Harouna, *Naam-sigiya* le 08/03/2019.

Les *Kibsi* dont l'ancienneté dans la zone est antérieure à celle des *Kurumba*, ont sûrement, à la différence des *Tellem*, refusé de se laisser phagocyter par les *Fulse* ou *Kurumba*. En lieu et place de l'assimilation, les *Dogons* facilitèrent la cohabitation à travers le bon voisinage. C'est alors qu'à la fin du XV[e] siècle, les premiers États *nakombse* prirent forme dans ce que deviendra plus tard le royaume de R*isiam*.

3. La fondation des premières formations politiques dans le Sud-Est du *Yatẽnga* : le *Ratẽnga* et le *Zitẽnga*

De *Tẽnkvdgo*, R*atgba* et *Ziido* ont suivi le même itinéraire que *Wubri* jusqu'à la fondation du royaume *d'Wubr-tẽnga*. Il leur fallait de prime abord libérer le *yas-tẽnga* (la terre des oncles maternels). Selon les traditions du *Zitẽn-Gasõgo* rapportées par Y. Sankara (2011, p. 44),

> Zido, frère de Wubri, fait partie des cavaliers qui devaient libérer le "*yas-tẽnga*", la terre maternelle de ce dernier sous l'emprise ninga. Une fois à Ambsuiya, les Moose s'implantèrent non pas dans le village maternel de Wubri, mais à l'écart où ils établirent leur commandement.

Dans les travaux de L. Simpore (2009, p. 179), le campement de *Wubri* s'est implanté à R*aboog-Zugẽn*, village précédemment occupé par ses *yas-rãmba*. C'est de cette localité que partaient les opérations de pacification organisées par *Wubri* et ses guerriers. *Ambsuiya* qui fait partie du *Wubr-tẽnga*, à défaut de n'avoir pas été le principal centre de commandement, a certainement été une étape dans une longue marche qui a conduit les ''N*akombse* pacificateurs '' jusqu'au village des oncles maternels de *Wubri* (Y. Sankara, 2011, p. 45). R*aboog-Zugẽn* fut le noyau du royaume *d'Wubr-tẽnga*. Après avoir réussi à endiguer la menace *ninga*, *Wubri* décida de poursuivre sa conquête plus à l'ouest. Il laissa cependant à *Ambsuiya* une délégation qui devait continuer de protéger la population *nyonyooga* des menaces *ninsi*. Quel a été l'itinéraire de *Ziido* dans le processus de fondation du royaume de *Zitẽnga* ?

3.1. Le parcours de *Ziido*

Ziido faisait partie de ce commandement resté sur place. Il décida de se doter d'un royaume. *Ziido* fit part de ses intentions au ***tẽngsoaba*** de *Ambsuiya* et s'aventura en direction de *Manega* avec derrière lui un groupe de roturiers. À *Manega*, initialement «*Manesa*» («*arrange*» en *moore*), lorsque le ***tẽngsoaba*** fut informé de sa présence, il lui fit un accueil chaleureux. Le ***tẽngsoaba*** dit ceci à *Ziido* : «*wa reg-tõnd sooge, wa reg-tõnd manega*». Autrement dit, «*viens nous prendre sous ta bienveillance, viens nous faire prospérer*» (Y. Sankara, 2011, p. 44-46). De *Manega*, *Ziido* guerroya contre les chefs *kibsi* de *Sakudi*, de *Gaoule*, actuel *Vusnãgo*, de *Zanon* (*Firko*), de *Tıkare* (*Tikarga*), de *Sãmtaaba*, aujourd'hui *Mãngtaaba*, de *Sãnse* jusqu'à *Borni* (au Mali) où il trouva la mort (Y. Sankara, 2011, p. 45-47). Pour ce faire, *Ziido* avait établi progressivement des campements à *Manega, Sakudi, Gasõgo, Tıkare, Sãmtaaba* et *Sãnse*. Selon *Garweogo* Ouédraogo, *Naaba Ziido* a trouvé la mort à l'extrême nord de son royaume dans sa lutte contre les *Kibsi*. Sa dépouille a été inhumée dans le village de *Sãnse*[11]. Quel a été l'itinéraire de R*atgba* durant son voyage de conquête ?

3.2. Le parcours de *Ratgba*

Quelque temps après le départ de *Ziido*, R*atgba* aurait, à son tour obtenu la permission de *Wubri* pour se doter d'un territoire. Il aurait pris la direction du massif de R*isiam* et aurait fait l'itinéraire *Gilungu-Nhô-Bayend-fulgo-Kora-Kurpelle*. Tout comme *Ziido*, R*atgba* était accompagné d'un groupe de roturiers composé de *Wando*, de *Poedse* et de *tãnsoabõdamba* (B. Gansonre, 2010, p. 25-29). Il commença par tracer son territoire à partir de *Zãnd-koom*, *Imiugu*. Le convoi fit escale au village *kibga* de *Nhô* situé au nord-est de *Sãbse*. De *Nhô*, R*atgba* et ses associés arrivèrent à *Bayend-fulgo* et furent accueillis par *Bayende*, ***tẽngsoaba*** et fondateur dudit village. Là-bas, ils séjournèrent durant une saison pendant laquelle, les *Nyonyoose* subirent de la part des roturiers des pillages et des violations de rites agraires. Suite à cela,

11. Ouédraogo *Garweogo*, le 27/04/2019 à *Baribisi*.

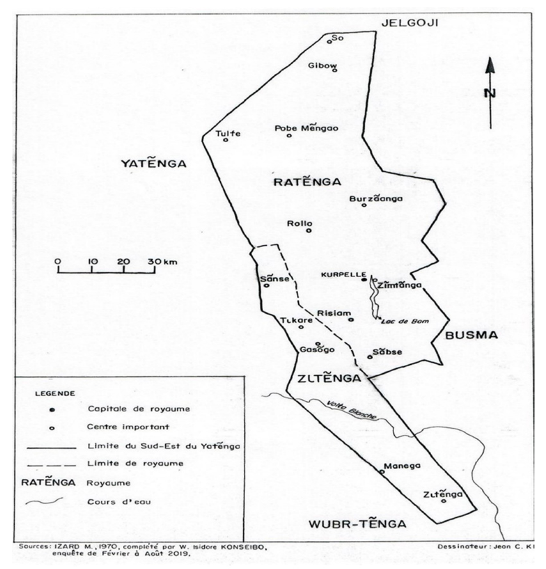
Ratgba et ses compagnons décidèrent d'aller demander asile chez le ***tẽngsoaba*** de *Kora* du nom de *Bamne* avec la complicité d'une de ses filles. Celle-ci était mariée aux *Nyonyoose* de *Bayend-fulgo*. Là aussi, pillage et non-respect des rites agraires persistaient. Au bout de sept saisons (ans) de séjour, *Ratgba* décida avec ses compagnons d'aller résider dans un espace non occupé par les *Nyonyoose*. C'était le moyen pour mettre fin aux multiples pillages que les *Nyonyoose* de *Kora* subissaient de la part de conquérants. La troupe alla fonder le village de *Kurpelle* après avoir déguerpi les *Kibsi* qui y résidaient. *Kurpelle* est considéré comme la première capitale du royaume de ***Ratẽnga***[12]. L'appellation *''Kurpelle''* dérive de «*Kuy Pell*» qui veut dire «*tas de tortues*» en *moore*[13]. L'expression fait allusion aux groupes de tortues que les conquérants ont trouvées sur place. Selon Ousmane Ouédraogo, le clan des *tãnsoabõdamba* décida, avec la permission du fondateur, de s'établir au pied d'une colline située entre *Kora* et *Kurpelle*[14]. Là, il mit en place une sorte d'observatoire pour contrer les incursions extérieures pouvant venir du sud. Il nomma sa résidence *Tãnsoab-Tãngẽ* (colline de *tãnsoaba*)[15]. *Naaba Rasĩnga* (8e de sa lignée) fit de *Badinogo* sa capitale. Son successeur *Naaba Wɛɛmba* fut une femme. *Naaba Yirzĩĩgĩ* succéda à *Naaba Wɛɛmba*. Il renoua avec *Kurpelle* avant de délocaliser la capitale du royaume à *Zĩmtãnga*. *Zĩmtãnga* est situé sur la rive droite du bas-fond de *Baam*[16]. Comment se présentait la carte politique du Sud-Est du *Yatẽnga* au début du XVIe siècle ?

3.3. Les États du Sud-Est du *Yatẽnga* au début du XVIe siècle

Naaba Ratgba et *Ziido* sont des fils d'une même *Napaga* (reine). *Bazu* est son nom selon la tradition orale du ***Ratẽnga*** rapportée par B. Gansonre (2010, p. 24-25) et *Lende* selon celle du ***Zitẽn-Gasõgo*** recueillie par N. P. F. Ouédraogo (2015, p. 152). À leur fondation,

12. Sawadogo Sagdo Pascal, *Komsilga* le 17/09/2013.
13. Sawadogo Sagdo Pascal, *Komsilga* le 17/09/2013.
14. Ouédraogo Ousmane, *Tãnsoab-Tãngẽ* le 27/03/2019.
15. Ouédraogo Ousmane, *Tãnsoab-Tãngẽ* le 27/03/2019.
16. Sawadogo Sagdo Pascal, *Komsilga* le 17/09/2013.

le *Ratẽnga* et le *Zitẽnga* formèrent ensemble l'ébauche du *Sud-Est* du *Yatẽnga*.



Carte 3. Le Sud-Est du Yatenga au début du XVe siècle

Le *Risiam* est une émanation du *Ratẽnga* à partir de la deuxième moitié du XVIe siècle.

4. La fondation du *Risiam*

La fondation du royaume de *Risiam* intervient après la succession d'évènements majeurs dans le *Moogo*. Il y a eu le conflit qui a opposé, en 1540, deux princes du royaume *d'Wubr-tẽnga*. Il s'agit notamment de *Kumdumye* et de *Yadega*. Le dénouement de cette querelle a été la fondation du royaume du *Yatẽnga* par *Yadega* dans la même année au nord du *Moogo* (M. Izard, 1970, p. 281). Avec l'émergence du *Yatẽnga*, le *Moogo* devient une entité bipolaire : ce fut le début des tiraillements entre *Wubr-tẽnga* et *Yatẽnga* à propos du leadership dans l'espace *moaaga*. Chacun des deux pôles se met à mobiliser le maximum de

chefferies alliées à sa cause. La fondation du *Risiam* est considérée comme l'apogée de cette lutte géopolitique.

4.1. La géopolitique du *Moogo* au lendemain de la fondation du *Yatẽnga* et ses conséquences

L'émergence du *Yatẽnga* en 1540 a marqué le début d'une lutte géopolitique entre la nouvelle entité *moaaga* et *Wubr-tẽnga*. Chacun des rois de ces deux *riumdu* (pluriel de *riungu*) veut se montrer le plus puissant. Déjà qu'il a perdu ses autels royaux, *Wubr-tẽnga* se nourrit de crainte sur les futures possibilités d'invasion du *Yatẽnga* sur lui. Pourtant, les deux rivaux savent qu'entre eux, celui qui maîtrise assez d'espace et se fait beaucoup d'Alliés au *Moogo* tient les rênes du leadership et porte mieux sa voix. C'est alors que *Kumdumye* et ses successeurs prirent des mesures dissuasives qui ont entraîné par la suite la modification de la carte politique du *Moogo*. Ils mirent en place d'autres chefferies qui vont s'ériger en boucliers pour empêcher d'éventuelles menaces en provenance de *Yatẽnga*. *Naaba Kumdumye* et son successeur *Naaba Kvda* favorisèrent la création des chefferies de *Yako* avec *Naaba Yelkone*, *Teama* avec *Naaba Yilen*, de *Busma* avec *Naaba Nabigeswẽnde* et *Maane* avec *Naaba Nyaseme*, *Darigma* avec *Naaba Kanga*, *Busu* avec *Naaba Kutubyese*. Ces fondateurs sont des fils de *Naaba Kumdumye*. Celui de *Busu* se réclame être un petit-fils de *Wubri*. Avec le successeur de *Naaba Kumdumye*, *Kvda*, d'autres territoires tampons virent le jour (M. Izard, 1970, p. 154). Un de ses fils, *Naaba Yurumde*, fonde la chefferie de *Niesega*. Trois autres fils de *Naaba Kvda*, notamment *Naaba Piku, Naaba Zotr-Busma, Naaba Paa-Zãnga*, créent respectivement les chefferies de *Piktẽnga*, de *Rigla* et de *Kirgtẽnga* dans la frontière ouest du *Ratẽnga*, royaume dans lequel le *Tatẽnga* ou *Risiam* va voir le jour (M. Halpougdou, 2012, p. 61-64). En réplique aux attitudes des *Moog-nanambse*, les souverains du *Yatẽnga*, eux aussi, se sont évertués à s'approprier des chefferies voisines telles que *Minima* (fief de *Naaba Swida*), *Zandoma* (héritage de *Naaba Rawa*), *Gambo* (fondé par *Naaba Rimso*) et Giti (l'œuvre de *Naaba Wumtanango*). Le fondateur et ses successeurs aspiraient aux premiers

instants offrir une base territoriale solide à leur royaume naissant. En même temps qu'ils raffermissaient l'intérieur du royaume, les *Yatẽng-nanambse* se fixaient un autre objectif. Ils souhaitaient former un ensemble régional avec les royaumes de ***Zitẽnga*** et de *Ratẽnga* (situés au-delà de sa frontière sud-est) et les chefferies de *Busu*, *Niesega* et *Darigma* qui côtoient ses limites sud. Après s'être rassuré de construire un mur très solide entre *Wubr-tẽnga* et ***Yatẽnga***, *Naaba* ***Kvda*** décida dès lors de s'immiscer dans la politique intérieure du royaume rival afin de le rendre fragile. Pour ce faire, il introduisit son fils direct, *Tãsõgo*, dans la zone d'influence du ***Yatẽnga*** afin qu'il sabote la création du bloc septentrional *moaaga* qu'envisagent les ***Yatẽng***-*nanambse*. C'est ainsi que le royaume de ***Tatẽnga*** vit le jour dans la deuxième moitié du XVI[e] dans l'espace déjà dominé par *Ratgba*, fondateur du ***Ratẽnga***.

4.2. La fondation du royaume de *Risiam*.

Selon Michel Izard (1070, p. 157), « *Naba* ***Kvda*** *est à l'origine de la fondation du royaume de Risiam dans la région accidentée proche du lac Bam (massif du Risiam), où s'installa son fils Naba Tasãgo (d'où le nom de* ***Tatẽnga*** *parfois donn*é *au royaume de Risiam)*». Selon les informateurs[17] du *Risiam* et du ***Ratẽnga***, le ***Ratẽng***-*Naaba* a constaté que son royaume est vaste et difficile à administrer. Aussi était-il victime de nombreux pillages de la part de ***Wilẽmba*** (expression qui désigne le grand groupe peul formé des Peuls eux-mêmes, de *Rimaïbé* ou *Rabese*, des *Belnãmba,* pluriel de ***Bɛlla*** en *moore*, etc.). Alors, il partit solliciter un soutien chez le *Moog-Naaba* qui délégua un de ses enfants du nom de *Tãsõgo* pour aller l'assister. Pour entrer dans ce qui allait être le *Risiam*, *Tãsõgo* et ses compagnons passèrent par le sud du ***Yatẽnga*** (axe Ouagadougou-Ouahigouya) puis s'introduisirent dans le ***Ratẽnga***. Ils firent escale à ***Kulweogẽ***, visitèrent *Tulfe* et *Yoro* (village du Mali) avant de se diriger vers le sud. Au sud, *Tãsõgo* établit un premier campement ***Kulweogẽ***, un deuxième à *Lurgu* puis un troisième à *Saku*. De *Saku*, il érigea sa résidence à *Risiam-Tãngzugu* (les hautes terres du

17. *Busum-Naaba Tigre*, *Busuma* le 26/03/1019 ; OUÉDRAOGO Ousmane, *Tãnsoab-****Tãngẽ*** le 27/03/2019.

village de *Risiam*). Les collines aux alentours servaient d'observatoire pour ses *tãnsoabõdamba*. Michel Izard (1970, p. 256) situe la fondation du *Risiam* vers 1596. À son arrivée, *Tãsõgo* expropria une partie du territoire du royaume du ***Ratẽnga*** avec laquelle il fonda le *Risiam*[18]. Dès le règne de *Naaba Tasukɛ*, successeur de *Tãsõgo*, la capitale du *Risiam* fut transférée à *Sãbse* (M. Izard, 1970, p. 256). La deuxième personnalité dans l'histoire de la fondation du *Risiam* est *Naaba Zagɛ*. Selon *Busum-naaba Tigre*,

> Ce personnage fut délégué par Naaba *Kvda* pour accompagner *Tãsõgo* dans son aventure. Ce dernier a reçu des instructions de la part du *Moog-naaba* qui lui a demandé d'être bienveillant envers son fils *Tãsõgo* et que si le fondateur de Risiam venait à mourir, qu'il l'inhume et lui offre des rites funéraires dignes d'un rima (roi). *Naaba Kvda* donna également la latitude à *Zagɛ* d'introniser sur place au Risiam les successeurs de *Tãsõgo* en choisissant dans la lignée de celui-ci. Lorsque *Naaba Tãsõgo* mourut, les instructions de *Kvda* furent appliquées judicieusement et sa dépouille honorée trouva une dernière demeure dans sa capitale *Risiam-Tãngzugu*. Jusqu'à nos jours, la descendance de *Zagɛ* perpétue cette tâche[19].



Carte 4. Le Sud-Est du Yatenga au début du XVe siècle

18. Sawadogo *Sagdo* Pascal, *Komsilga* le 17/09/2013.
19. *Busum-Naaba Tigre*, *Busuma* le 26/03/1019.

Naaba Tãsõgo est le seul souverain de *Tatẽnga* à être enterré à *Risiam-Tãngzugu*, première capitale du royaume. Lorsque son successeur *Naaba Tasukɛ* choisit *Sãbsẽ* pour capitale, *Zagɛ* aménagea avec sa famille auprès de lui à *Busuma* à environ un kilomètre au nord de la nouvelle capitale. Cette résidence de *Zagɛ* est choisie par *Naaba Tasukɛ* qui dit à celui-ci : «*m-sã wa kay bii busm ka*» (si je meurs, viens m'enterrer ici). *Busuma* veut dire «*enterre-moi*» en langue *moore*[20]. Ainsi, le domaine de *Naaba Tãsõgo* devint progressivement un puissant royaume. Ses souverains n'hésitèrent pas à user de leur diplomatie ou à livrer bataille (en *moore* «*su tãnpo*») avec leurs voisins afin d'asseoir leur autorité et d'élargir l'héritage territorial de leur grand-père *Tãsõgo*.

Conclusion

Ziido et *Ratgba* ont participé victorieusement à la campagne de libération du village *nyonyooga* de *Gilungu* de la domination des *Ninsi* de *Waogdgo*. La campagne a été lancée par leur frère *Wubri*, un neveu de *Gilungu*. Cette victoire marque la fondation du *Wubr-tẽnga* à la fin du XVe siècle. Le nouvel État servit de base arrière pour les deux frères utérins qui se dotèrent eux aussi à leur tour des royaumes de *Zitẽnga* et de *Ratẽnga* après avoir mené des incursions contre les *Kibsi* ou *Ninsi* et pactiser avec les *Nyonyoose* et les *Fulse*. En 1540, le *Yatẽnga* vit le jour et annonça le début d'un conflit géostratégique marqué par une sorte de guerre froide entre les *nanambse* de ce royaume et ceux de *Wubr-tẽnga*. Les dirigeants de ces royaumes voulaient à tout prix montrer à ceux du camp adverse et aux yeux des *nanambse* des autres chefferies que c'est à eux que revient le commandement de tout le *Moogo*. Ils peinent à vouloir se confier la direction d'un empire *moaaga* qui fut éphémère ou même qui n'a jamais existé. Pour affaiblir l'adversaire, chaque puissance cherchait à s'immiscer autant que possible dans les affaires internes de l'autre. C'est ainsi que le *Risiam* vit le jour dans le *Moogo* septentrional avec l'ingéniosité du *Moog-Naaba Kvda*. Son fondateur *Tãsõgo* et ses compagnons sont comptés dans la seconde vague des *nakombse* du Sud-Est du *Yatẽnga*.

20. *Busum-Naaba Tigre*, *Busuma* le 26/03/1019.

La tradition orale certifie que l'espace du *Risiam* formait une partie du *Ratẽnga* avant d'être un État autonome.

Sources et bibliographie

Sources orales

Identité	Sexe	Âge approximatif	Fonction/Statut	Date et lieu de l'enquête
Birba Sita	Masculin	40 ans	Commerçant	Yalka le 27/03/2019
Busum -Naaba Tigre	Masculin	67 ans	Militaire en retraite/chef de village	Busuma le 26/03/1019
Konseibo H. Christian	Masculin	54 ans	Cultivateur	Zĩmtãnga le 15/06/2015
Ouédraogo Garweogo	Masculin	85 ans	Chef de village	Baribisi le 27/04/2019
Ouédraogo Jean-Pierre	Masculin	59 ans	Cultivateur	Zĩmtãnga le 15/08/2014
Ouédraogo Ousmane	Masculin	90 ans	Cultivateur	Tãnsoab-Tãngẽ le 27/03/2019
Ouédraogo Victor	Masculin	62 ans	Zitẽng-Naaba, Instituteur en retraite	Kõngũsi le 17/08/2016 Kõngũsi le 04/12/2016
Ouédraogo Wẽndwaoga Boukaré	Masculin	78 ans	Cultivateur	Kokẽ le 12/05/2019
Sawadogo Harouna	Masculin	88 ans	Chef de village	Naam-sigiya le 08/03/2019
Sawadogo Marie-Noëlle	Féminin	26 ans	Institutrice	Kõngũsi le 01/04/2019
Sawadogo Sagdo Pascal	Masculin	45 ans	Pêcheur	Komsilga le 17/09/2013
Sawadogo Wẽndẽgudi	Masculin	71 ans	Cultivateur/ Zukʋgo du Ratẽng-Naaba	Komsilga le 17/08/2014 Komsilga le 02/02/2019

Sources d'archives

Les archives privées du *Busum-Naaba Tigre* : les généalogies des souverains de *Risiam* et des chefs de village de *Busuma* ; aperçu de la fondation du *Risiam.*
Ministère de l'Économie et des Finances, 2008. *Monographie de la province du Bam*, 79 p.

Bibliographie

BIRBA Noaga, 2016a, *La sidérurgie ancienne dans la province du Bam (Burkina Faso) : approche archéologique, archéométrique et ethno historique*, thèse de doctorat de 3e cycle, Paris I, Sorbonne.
BIRBA Noaga, 2016b, « Vers l'archéologie préventive au Burkina Faso. Étude d'impact archéologique dans la zone minière de Ronguen (commune de Sabcé - Burkina Faso) : état des lieux et perspective de protection », dans *Revue d'Histoire, d'Art et d'Archéologie. Godo Godo*, n° 28, Abidjan, p. 25-46.
GANSONRE Boukaré, 2010, *Les pratiques religieuses traditionnelles à l'épreuve de l'expansion des religions universalistes dans le Ratenga (XIXème-XXème siècle)*, Ouagadougou, Mémoire de Maîtrise, Université de Ouagadougou.
GRIAULE Marcel et DIETERLEN Germaine, 1961, « Les âmes des Dogon », *Travaux et mémoires de l'institut d'ethnologie* n° 40.
HALPOUGDOU Martial, 1992, *Approche du peuplement pré-dagomba du Burkina Faso : les Yônyôose et les Nînsi du Wubr-Tênga.* É*tude sur l'histoire et l'archéologie du Burkina Faso*, édité par J.-B. KIÉTHÉGA, Vol. 6, Stuttgart.
HALPOUGDOU Martial, 2012, « Le processus d'occupation du territoire et la mise en place des institutions politiques », in HALPOUGDOU Martial, HIEN Pierre Claver, GOMGNIMBOU Moustapha, TRAORE Bakary, SEDOGO Vincent (S/D), *Le royaume de Boussouma des origines à la fin de l'occupation coloniale*, Ouagadougou, DIST-INSS (CNRST), p. 27-82.

IZARD Michel, 1980, *Les archives orales d'un royaume africain. Recherches sur la formation du Yatênga*, Paris, Université Paris V, Thèse d'État, 7 vol.

IZARD Michel, 1985a, *Gens du pouvoir gens de la terre : Les institutions de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta blanche)*, Paris, Maison de la science de l'homme and Cambridge Université Press.

IZARD Michel, 1985 b, *Histoire précoloniale du Yatenga : un ancien royaume du Burkina*, Paris, Karthala.

IZARD Michel, 1970, *Introduction à l'histoire des royaumes mossi*, Paris-CNRS, Ouagadougou-CVRS, p. 434.

KIÉTHÉGA Jean-Baptiste, 1993, « La mise en place de peuples du Burkina Faso », in *Découverte du Burkina Faso*, t. 1, SEPIA-ADDB, Paris, Ouagadougou, p. 9-29.

KIÉTHÉGA Jean-Baptiste, 1996, *La métallurgie lourde du fer au Burkina-Faso,* Thèse d'État ès Lettres et sciences humaines, Paris I, Panthéon-Sorbonne, 2 tomes.

KONSEIBO W. Isidore, 2015, *Le Kombere de Ratenga des origines à la conquête coloniale*, Mémoire de Maîtrise, Université de Ouagadougou.

NANA Denis, 1994, *La chefferie précoloniale du village kurumba de Bourzanga*, pré-mémoire de Licence, FLASHS, département d'Histoire et Archéologie, Université de Ouagadougou.

OUEDRAOGO N. Paul Fabrice, 2015, *Le T̃engsobondo et le Bugum naam, deux institutions coutumières de lutte contre la désertification : cas de l'ancien royaume du Zitenga de 1960 à 2012*, Ouagadougou, Rapport de D.E.A.

OUÉDRAOGO W. Hyacinthe, 2018, *Le pays nuni (sud de l'actuel Burkina Faso) des origines à 1960*, thèse de doctorat unique, Université Ouaga I Pr Joseph KI-ZERBO, CRHA, p. 541.

SANKARA Youssoufou, 2011, *Histoire précoloniale d'un royaume Moaaga* : Le *Ziten-Gassongo du XV*^{ème} *au XIX* ^{ème} *siècle*, Mémoire de Maîtrise, Université de Ouagadougou.

SEDOGO Vincent, 2009, «Aperçu sur l'histoire précoloniale de Bulsa, un royaume du Moogo», in HIEN Pierre Claver, GOMGNIMBOU Moustapha (S/D), *Histoire des royaumes et chefferies au Burkina Faso précolonial*, Ouagadougou, DIST/CNRST, p. 223-272.

SIMPORE Lassina, 2009, «La geste de Wubri, le yagẽng-fãagda», in HIEN P.C, GOMGNIMBOU M. (S/D), *Histoire des royaumes et chefferies au Burkina Faso Précolonial,* DIST/CNRST, Ouagadougou, p. 159-204.

Figuration et mise en scène du pouvoir monarchique songhoy sous Askia Mohammed Silla (1493-1528)

Jean Charles DEDE
Maître-assistant
Université Alassane Ouattara
ddjch_2005@yahoo.fr

Résumé :
Cet article analyse la mise en scène inédite qui régit l'exercice du pouvoir monarchique sous le règne d'Askia Mohammed Silla. Ce pouvoir y est en effet déployé dans un ingénieux dispositif scénographique qui fusionne l'antique tradition royale songhoy qu'il a pourtant fustigée, et celle de la royauté islamique dont il se dit l'ardent défenseur ; cela pour que sa couronne, illégitime, soit reconnue et admise par tous les sujets de l'empire.

Mots-clés : Songhoy - Pouvoir monarchique - Scénographie - Askia Mohammed Silla - Oulémas - Islam - Légitimité.

Representation and staging of the songhai monarchical power under Askia Muhammad Silla (1493-1528)

Abstract:
This article analyses the unprecedented choreography that governs the exercise of monarchical power under the reign of Askia Muhammad Silla. This power is in fact staged in an ingenious scenographic facility that merges the ancient songhai royal tradition which he nevertheless criticized, and that of the Islamic royalty of which he claimed to be the ardent defender; this was done for his illegitimate crown to be recognized and admitted by all the subjects of the empire.

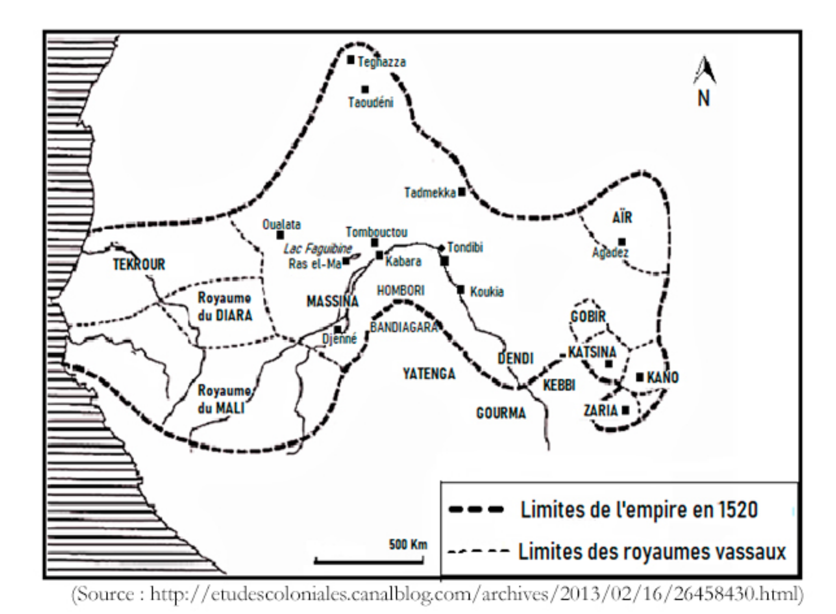
Keywords: Songhai - Monarchical power - Scenography - Askia Muhammad - Ulamas - Islam - Legitimacy.

Introduction

Dans la collection des grands personnages qui ont modelé l'histoire de l'État médiéval du Songhoy, Askia Mohammed Silla occupe une place de premier plan, tant son accession au trône et son règne ont profondément modifié l'existence de cet empire soudanais (fig. 1). Les sources principales de cette mémoire, en l'occurrence, les tarikhs de Tombouctou et les traditions orales du Dendi, révèlent dans leurs feuillets et dans les épopées qu'ils chantent la peinture saisissante d'une royauté qui se distingue des autres, certainement par ses hauts faits d'armes, mais encore et surtout par sa mise en scène, la manière avec laquelle elle est dramatisée. Car le pouvoir monarchique, comme d'ailleurs tous les autres pouvoirs, est porteur de signes, de symboles et de représentations. Il est mis en scène par diverses stratégies qui le transforment en fin de compte en un exercice psychologique.

Cette notion de scénographie a très peu retenu l'attention des historiens des empires soudanais. Pourtant, elle participe pleinement à la construction et au renforcement de la légitimité des monarchies qui se sont succédé au Ghana, au Mali et au Songhoy. Seuls M. Tymoswski (1990) et, dans une moindre proportion, B. S. Hall (2013) ont évoqué ce concept cher aux sciences de la communication politique. Quelle est donc cette nouvelle mise en scène royale qui tranche nettement avec l'expression qui avait cours jusque-là dans l'univers monarchique songhoy ? S'il est admis qu'elle varie selon sa nature et l'image que le prince veut renvoyer à ses sujets, pour quelles raisons Askia Mohammed Silla la modifie-t-il alors ?

Cette étude ambitionne de décrire le dispositif scénographique que ce souverain songhoy déploie durant son règne. Pour cela, nous avons eu recours aux Tarikh es-Sūdan et Tarikh el-Fettach, chroniques auxquelles nous avons joint la tradition orale songhoy. Dans l'analyse qui suit, nous expliquons d'abord les raisons qui justifient le choix d'une nouvelle mise en scène royale. Nous décrivons ensuite sa structure qui associe à la traditionnelle scénographie royale songhoy les symboles et attributs de la royauté islamique.



(Source : http://etudescoloniales.canalblog.com/archives/2013/02/16/26458430.html)

Fig. 1. L'Empire Songhoy sous le règne de Askia Mohammed Silla

1 – Askia Mohammed Silla : chronique d'une couronne illégitime

Sonni Ali meurt en novembre 1492, au retour d'une expédition dans le Gourma[1]. Son fils aîné, Abou Bakr, est alors désigné pour lui succéder sur le trône. Ce dernier, investi de l'autorité royale, prend le nom dynastique de Sonni Barou. Le nouvel empereur n'est au pouvoir que depuis quatre mois quand il doit affronter une rébellion conduite par le dénommé Mohammed Silla, un des anciens lieutenants de Sonni Ali qui a conçu le projet de s'emparer de l'empire. Les raisons de cette conjuration, selon Es Sa'di[2], sont purement religieuses. Il affirme que le but de cette entreprise était de débarrasser l'empire

1. A. ES SA'DI, 1981, *Tarikh es-Sūdan,* Paris, A. Maisonneuve, p. 116.
2. *Idem,* p. 118.

d'une dynastie païenne qui martyrisait la communauté musulmane, notamment, son élite que Sonni Ali tiendrait en grande aversion.
Après quelques tentatives infructueuses de conciliation, Mohammed Silla déclenche les hostilités en attaquant le 19 février 1493 les troupes impériales alors stationnées à Donogha. Ses hommes sont mis en déroute et il court se réfugier dans le bourg d'Ankogho, à quelques kilomètres de Gao. Il a juste le temps de reconstituer une escouade quand il voit fondre sur lui, en avril 1493[3], l'armée impériale conduite par l'empereur Sonni Barou lui-même. Cette fois-ci, l'issue de la confrontation lui est favorable. Bien qu'étant en nombre inférieur, sa milice parvient au prix de sacrifices considérables, à vaincre les légions impériales. Défait, Sonni Barou s'enfuit à Ayorou, dans le sud. Mohammed Silla est désormais le nouvel empereur du Songhoy. Il prend le nom dynastique de «Askia» que se transmettront ses successeurs à la tête de l'empire.
Ce mode d'accession au trône frappe la royauté d'Askia Mohammed Silla d'illégalité et d'illégitimité, car elle n'est rien moins qu'une usurpation flagrante du pouvoir royal. Elle enfreint toutes les dispositions légales qui commandent la transmission de la couronne dans l'État songhoy. Celles-ci prévoient en effet que sa cession s'organise dans la lignée coutumièrement désignée pour régner — ici les Sonni — mais uniquement selon deux modes de dévolution : celui par primogéniture masculine puis celui par germanité[4], comme nous le révèle l'épisode de l'avènement au pouvoir de Askia El Hadj en 1582[5].

3. M. KATI, *Op. cit.*, p. 102

4. La primogéniture désigne l'antériorité de naissance et les droits qui en découlent. Il précise l'ordre de succession au sein de la lignée masculine puis la prééminence de l'aîné dans le dispositif qui organise le droit à la succession de tous les héritiers putatifs, les *Baabiize* ou «les fils du père», comme on les désigne au Songhoy. Ce mécanisme appelé encore succession linéale agnatique ou succession de mâle en mâle par ordre de primogéniture est permanemment associé à celui de germanité. Ce dernier, lui, désigne la dévolution de la couronne au sein du même noyau familial composé alors des frères et des sœurs, puis de leurs enfants respectifs, les cousins germains ; toute cette parenté étant issue d'un même couple de parents. Ce deuxième mode s'applique quand aucun des enfants du défunt souverain n'est jugé apte pour monter sur le trône.

5. A. ES SA' DI, *Op. cit.*, p. 185.

L'accession au trône songhoy d'Askia Mohammed Silla viole donc ces deux grands principes qui règlent, depuis les origines, la perpétuation du pouvoir royal et, par conséquent, lui retire toute légitimité. En effet, originaire du Toro dans le Fouta sénégalais, il appartient au clan Soninké des Silla établis depuis quelques siècles dans la région de Gao[6]. Sa mère, Mamar Kassay, était la fille du *Koura-koï* Boukar. Cette princesse songhoy, à en croire les traditions du Dendi et du pays zarma d'où est issu ce classique de l'histoire songhoy, «l'épopée de Mamar Kassay»[7], était la sœur de Sonni Ali. C'est ce lien qui rattache le Soninké Mohammed Silla à la nation songhoy. Mais cette filiation ne suffit malheureusement pas pour figurer sur la liste des «*Baabiize*». Parce que le défunt Sonni Ali avait un héritier mâle, son fils aîné Abou Bakr qui était déjà désigné pour succéder à son père. Et quand bien même Sonni Ali n'aurait pas eu de descendance mâle, la couronne n'aurait jamais échu à Mohammed Silla. Parce que la succession sur le trône royal, comme nous l'avons signifié ci-dessus, ne s'organise que dans la lignée masculine. Le pouvoir royal ne se transmet que par filiation patrilinéaire. Bien qu'étant un *touba*, littéralement «héritier de l'oncle» dans la culture songhoy, il ne pouvait revendiquer pour lui, comme le croit O. Sow (2002), l'héritage royal. Le fils de Mamar Kassay n'était donc pas un *taafarma*, terme qui signifie chez les Songhoy «celui qui remplace le roi et qu'on installe au Kurmina en attendant que ce dernier meure» (O. de Sardan, 1982, p. 348).

La deuxième transgression qui frappe la royauté d'Askia Mohammed d'illégitimité, c'est la posture idéologique qu'il adopte durant le conflit qui l'opposa à Sonni Barou. Car cet antagonisme est avant tout idéologique et religieux. Mohammed Silla se présente, en fait, comme le chef de file d'un mouvement politico-religieux qui s'est développé discrètement sous le règne de Sonni Ali. Il rassemble de nombreuses personnalités qui ont, à la mort de Sonni Ali, pris leur distance avec

6. M. KATI, *Op. cit.*, p. 114

7. Texte recueilli auprès du griot Nouhou Malio et publié dans T. A. HALE, 1990, *Scribe, Griot, and Novelist : Narrative Interpreters of the Songhay Empire*, Gainesville, University of Florida Press, 313 p.

le nouvel empereur, Sonni Barou. On y retrouve les Oulémas de Tombouctou, un gouverneur de province, le *Bara-koï* Mansa Koura[8] et les membres de quelques grandes familles commerçantes établies à Tombouctou. Mohammed Silla qui conduit cette coterie rassemblant visiblement les mécontents du règne de Sonni Ali, voulait donc rompre l'antique compromis entre traditions ancestrales et Islam qui charpente et consolide le substrat idéologique de la royauté songhoy, depuis le XIe siècle. Son projet hardiment soutenu par les Oulémas de Tombouctou voulait, en réalité, dessoucher la royauté de son terreau originel que sont les croyances religieuses et les usages culturels songhoy pour l'établir sur un socle de valeurs purement islamiques. Comme la conversion de Dia Kosoï à la foi musulmane l'a acté, l'Islam, selon sa vision politique, doit occuper la place qui lui revient de fait : celle de religion d'État. La royauté songhoy ne doit donc plus s'exprimer que dans les valeurs professées par le Coran et les hadiths, et rejeter les traditions ancestrales considérées comme idolâtres. Le seul moyen pour lui de réaliser cette ambition est donc de découronner Sonni Barou qu'il présente comme un souverain païen[9]. Le refus de ce dernier d'« embrasser l'Islam »[10], comme il l'y a invité, l'enhardit donc dans son initiative.

Malheureusement cet objectif politique déconstruit l'essence même de la royauté songhoy puisqu'il brise inévitablement les fondements idéologiques et philosophiques d'un capital ontologique accumulé depuis les origines et qui s'est transmis jusqu'alors sans modifications ni altérations majeures. La réalité sociale dans cet État présentait alors une configuration religieuse, assez commune d'ailleurs, dans tout le pays soudanais. L'Islam qui a marché dans les sillons du commerce transsaharien pour s'établir dans le Bilād al-Sūdan n'avait guère que superficiellement pénétré la société songhoy. Il est resté confiné dans les grandes villes. Les populations du Songhoy étaient

8. M. KATI, *Op. cit.*, p. 103-104.
9. « Épître d'al-Maghīlī à l'Askia Muhammad de Gao » in J. CUOQ, 1975, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII*ème *au XVI*ème *siècle*, Paris, CNRS, p. 408-410.
10.M. KATI, *Op. cit.*, p. 103-104.

demeurées dans leur grande majorité attachées à leurs cultes anciens. Bien que depuis le XIe siècle, tous les rois qui se succédèrent sur le trône de Gao confessèrent la foi islamique, la coutume et les croyances traditionnelles continuèrent de dominer le microcosme politique et social dans le Songhoy. Même au sommet de l'État, elles organisaient continûment l'exercice du pouvoir monarchique. Dans son épître à Al-Maghīlī, Askia Mohammed révèle, par exemple, que bien que professant la foi islamique, Sonni Ali continua de s'entourer de devins et des prêtres des cultes traditionnels qu'il consultait régulièrement[11]. Askia Daoud, fils de Askia Mohammed, qui tint bien plus tard les rênes de l'empire, confia même au jurisconsulte Mohammed Ben Saïd que les populations de Gao étaient, dans leur grande majorité, païennes, et feignait, lui-même, d'être possédé du démon dans le but de les effrayer et de les empêcher alors de faire du mal aux musulmans[12]. Pour ces communautés qui appartiennent à leur religion comme à un genre de vie, pour dire comme J. Cuoq (1984, p. 50), le pouvoir et l'autorité royale devaient obligatoirement s'ancrer dans l'idéologie qui construit l'identité des Songhoy, dans leurs valeurs et leur culture. Car ce sont elles qui organisent le pouvoir monarchique sous une forme institutionnalisée et qui structurent surtout le principe fondamental qui est la condition de sa perpétuation et de sa légitimité (J. C. Dédé, 2014, p. 25).

La rébellion victorieuse de Mohammed Silla que Jean Rouch (1953, p. 186) présente comme le triomphe de l'Islam sur l'Afrique traditionnelle est donc, à tous égards, une grave remise en cause des pratiques et valeurs ancestrales qui gouvernent le pouvoir monarchique songhoy. C'est d'ailleurs pourquoi la tradition orale désigne ce moment par l'expression douloureuse *Songoy keyro* qui signifie «destruction du Songhoy», période qui a vu les *Sii hama*, les descendants de Sonni Ali, fuir vers le Sud, dans le pays de l'Anzuru (O. de Sardan, 1982, p. 252 & 330). En les évinçant du pouvoir, Askia Mohammed frappait ainsi sa royauté d'illégitimité. Devant donc le

11. « Épître d'al-Maghīlī à l'Askia Muhammad de Gao » in J. CUOQ, *Op. cit.*, p. 409.
12. M. KATI, *Op. cit.*, p. 210.

risque de contestation que son accession irrégulière au trône pourrait provoquer chez les sujets de l'empire, il déroule une ingénieuse mise en scène qui associe à la traditionnelle scénographie royale songhoy les attributs de la royauté islamique, stratégie qui doit permettre à sa souveraineté d'apparaître comme légitime.

2 - La royauté sous Askia Mohammed Silla : une scénographie qui conserve les usages traditionnels songhoy

La légitimité est la reconnaissance par celui sur qui s'exerce le pouvoir du bien-fondé du droit de celui qui l'exerce. Voici une vérité que Mohammed Silla, le nouvel empereur songhoy, a très vite perçue. Il faut savoir que les Songhoy ont une idée abstraite du pouvoir et de l'autorité monarchiques. Ils les assimilent à des symboles et à des objets clairement identifiés et mis en scène dans un ordonnancement défini depuis la fondation du groupe. Ces éléments ne fondent donc pas seulement le pouvoir, ils l'incarnent surtout. Quand Mohammed Silla monte sur le trône en 1493, il se garde donc d'abandonner la scénographie royale traditionnelle bâtie sur une idéologie qu'il a pourtant condamnée. Il réalise au contraire que la survie de son pouvoir est assurée en grande partie par l'observation de ces rituels anciens. C'est ainsi qu'il se résout, contre mauvaise fortune bon cœur, à se soumettre à ces cérémonials, au jeu de la traditionnelle investiture royale, le *Didigaro*[13], puis à tous les usages de cour. Car ces derniers expriment la qualité, la singularité, l'essence et l'identité de la charge royale.

Parmi les moments qui mettent en scène le pouvoir monarchique songhoy, le *Didigaro* occupe une place primordiale. S'il est le temps le plus important de la théâtralité de la royauté, c'est parce qu'il marque la prise de possession du pouvoir. Ce rite inaugural qui se décline en une succession de gestes et à la profération de formules liturgiques atteint son point d'orgue avec la remise au nouvel élu des objets symbolisant la royauté songhoy. Mohammed Silla qui entend

13. Ce mot vient du verbe songhoy «didiji» qui signifie «enrouler, porter son premier turban». *Didigaro* signifie donc, littéralement, «cérémonie du premier port de turban».

projeter l'image d'un souverain légitime se prête donc à ce rituel. Si les tarikhs ne décrivent pas explicitement cet épisode consécratif de sa royauté, certains de leurs passages, auxquels on adjoint les textes de la tradition orale et quelques données ethnographiques, permettent cependant de le reconstituer. Ainsi, selon ce que précisent les traditions songhoy[14], l'investiture de Mohammed Silla se déroula à Gao. Il fit son entrée dans le palais, assis sur un cheval, comme l'exige la tradition[15]. Dès qu'il franchit le pas de la porte, on fit battre le tambour royal en son honneur, sous les proclamations et les panégyriques du *jesere*. Après quoi, il descendit de sa monture, puis se dirigea vers la salle du trône où l'attendaient les dignitaires de la cour et le ministre chargé de conduire l'intronisation. Ce personnage d'un âge très avancé est l'officiant du culte ancestral des *Tôrou* cher aux Songhoy. II est le dépositaire du pouvoir spirituel et le gardien des objets royaux (B. Hama, 1978, p. 185). Ce vieil homme débarrassa Mohammed Silla de sa tenue d'apparat et lui passa le costume royal composé d'une longue tunique de coton avec des manches longues. Il est porté au-dessus d'une longue culotte[16]. La mise de cette tenue traditionnelle participe de la figuration et de la représentation du pouvoir monarchique. L'en dépouiller revenait donc à le déchoir de son pouvoir et de son autorité.

Après l'avoir paré de ses nouveaux habits, l'officiant place dans ses cheveux une amulette en or, et à ses bras de nombreux gris-gris, les *Korté*. Ces pièces sont des éléments essentiels du *Didigaro*. Ils confèrent à son détenteur force et puissance essentielles pour conduire la destinée du peuple[17]. Il faut cependant noter qu'à cette étape de l'investiture, Mohammed Silla se joua complètement des usages coutumiers. Si l'on en croit la tradition[18], les *korté* qu'on lui met au bras ce jour-là n'en étaient pas de véritables. Lui-même dévoile la supercherie au cheikh El Mutawakkil, quand ce dernier, offusqué,

---

14. H. SOUMAILA, D. LAYA, 1998, *Traditions des Songhay de Téra*, Paris, Karthala, 304 p. 32.
15. M. KATI, *Op. cit.*, p. 221.
16. *Idem,* p. 159.
17. H. SOUMAILA, D. LAYA, *Op. cit.*, p. 59-60 & 109.
18. *Idem*, p. 109

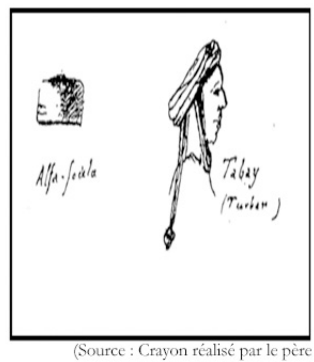
l'interpela sur le fait qu'il portait des gris-gris, chose strictement défendue aux musulmans qui effectuent le *Hadj*, et plus encore à des candidats à la charge de calife de l'Islam. Voici ce passage relaté par Bonta :

> Mon cher hôte, explique-moi pourquoi, lorsque je te regarde, tu tournes la tête, mais, dès que je cesse de te regarder, tu me dévisages ?
> - La raison pour laquelle je te regarde, c'est que l'on soutient que tu viens rendre visite à la sainte kaba ; mais tu portes amulettes et gris-gris ! Voilà pour quelle raison je te dévisage.
> - Je comprends ; les gris-gris que je porte et les amulettes ne contiennent rien de spécial ; aucun alfa n'a écrit de versets sur une feuille de papier pour me demander de la porter sur moi ; je ne suis allé voir aucun détenteur de charmes pour lui en demander ; je les porte simplement parce que dans le pays que je gouverne, c'est grâce à de tels objets que l'on exerçait le pouvoir : celui qui ne le porte pas n'inspire la crainte à personne.
> À la suite de cet échange, pour prouver au chérif qu'il lui dit la vérité, Askia Mohammed détacha toutes ses amulettes, et les ouvrit pour que l'imam constate qu'elles ne contenaient rien[19].

L'officiant coiffe ensuite Mohammed Silla du traditionnel *fuula* ou *alfa-fuula* (fig. 2), le bonnet pintade. Il est le symbole de la chefferie dans la société songhoy (O. de Sardan, 1982, p. 142). Après quoi débute la cérémonie de l'enroulement du turban qui constitue le point d'orgue de l'intronisation. Elle consiste pour l'officiant à enrouler lentement autour de la tête du prince un long turban, le *Sirci* ou *Sirci bontobé* (O. de Sardan, 1982, p. 115, 116, 329), appelé encore *Tabay* (fig. 3) dans la région de Tombouctou (Dupuis-Yakouba, 1914, p. 258). La royauté de Mohammed Silla devient toutefois effective quand l'officiant lui remet les derniers insignes de la charge royale. Il s'agit premièrement du *Din tuuri*, le tison éteint, qui symbolise le premier feu allumé dans le pays. Cet objet que les souverains se transmettent les uns aux autres, depuis les origines, matérialise les droits territoriaux de la famille qui a possédé, la première, le pays et qui a bâti la première

19. *H. SOUMAILA, D. LAYA, Op. cit., p. 109.*

royauté songhoy[20]. Il lui remet ensuite douze bannières et le tambour royal qui ne le quitteront plus jamais dans l'exercice de sa fonction. L'officiant lui rappelle enfin qu'il a à sa disposition les éléments liturgiques suivants : trente chevaux, vingt-quatre tribus serviles puis le Trésor royal[21].



(Source : Crayon réalisé par le père A. Dupuis-Yakouba, 1914)

Fig. 2. Un Alfa-fuula et un Tabay



(Source : B. Hama, 1967, p. 8)

Fig. 3. Un chef songhoy coiffé d'un Sirci botonbé ou Tabay

Après la remise de tous ces objets qui sont clairement associés au pouvoir royal et qui en viennent même à le symboliser complètement, le *jesere*[22] du nouveau souverain, le dénommé Daka Boukari Fata, selon ce que raconte Bonta[23], commença à chanter ses louanges puis lui donna le titre de «Sonni». Mohammed Silla demanda plutôt à être désigné sous celui de «Askia» parce qu'il voulait distinguer son pouvoir de celui de ses prédécesseurs. Affublé désormais de tous les attributs et insignes qui caractérisent la fonction et le pouvoir royal songhoy, Askia Mohammed est annoncé puis présenté à l'assemblée des courtisans et au peuple qui s'est déplacé au palais. Ils lui rendent hommage en se couvrant la tête de poussière puis lui prêtent

20. M. KATI, *Op. cit.*, p. 274.
21.*Idem*.
22. Terme songhoy pour désigner le Griot. Il s'écrit aussi «*gesere*» ou «*jasare*».
23. H. SOUMAILA, D. LAYA, *Op. cit.*, p. 39.

serment de fidélité. C'est par cet acte que s'achève la cérémonie de couronnement du nouvel empereur du Songhoy.

Askia Mohammed conserve également toutes les règles d'étiquette royale prescrites par la coutume. Elles témoignent premièrement de cette conception traditionnelle de la royauté songhoy qui présente le monarque comme un être sacré. Il y est, en effet, considéré comme le bras de la divinité sur la terre des hommes, l'intermédiaire entre le céleste et le terrestre. Il est conçu dans le patrimoine ancestral des *Holés*, ces divinités inférieures dans la cosmogonie songhoy. Elles régissent la vie sur terre et jouent le rôle de médiateurs entre Dieu, maître inaccessible et les hommes (S. M. Cissoko, 1975, p. 178). Bien qu'Askia Mohammed ne soit pas un dieu, la théorie du pouvoir chez les Songhoy pose cependant son pouvoir comme étant d'essence divine. La royauté s'identifie rigoureusement à sa personne puisqu'il l'incarne totalement. II est donc un être supérieur, trônant au-dessus de ses sujets qui n'ont alors pas de destin personnel parce qu'ils lui appartiennent complètement.

Cette étiquette organise également la vie à la cour et les interactions sociales entre le souverain et ses sujets. Nos sources les ont abondamment décrites. Leurs peintures révèlent deux grands moments qui exposent la souveraineté du roi, et la nature et la grandeur de son pouvoir : les audiences publiques et les déplacements royaux qui s'intègrent au rituel quotidien de la vie à la cour.

Les audiences royales publiques sous Askia Mohammed se déroulent dans un formalisme absolu, somme d'un ensemble de règles, de codes et de comportements qui se sont transmis depuis les origines. Ils encadrent son organisation, la disposition des participants, leur introduction à l'audience, les salutations et leur prise de parole. Jean Léon l'Africain[24] précise qu'Askia Mohammed accorde audience, toujours entouré de ses principaux collaborateurs : des secrétaires, des conseillers et des dignitaires militaires. Personne n'est cependant admis à s'asseoir auprès de lui sur l'estrade. L'étiquette veut également que ces collaborateurs s'assoient dans les audiences en fonction de

24. J. LÉON L'AFRICAIN, 1830, *De l'Afrique, contenant la description de ce pays*, Paris p. 157.

leurs rangs dans la hiérarchie gouvernementale[25]. Ses eunuques se tiennent « debout derrière lui, au nombre d'environ sept cents, chacun d'eux étant revêtu d'un costume de soie »[26]. Lors de ces audiences, sa garde rapprochée, les *Souma*[27], et son *jesere* sont toujours présents. Les sources mentionnent aussi la présence quasi permanente, à ces assemblées publiques, du Ouandou. Conseiller et esclave de confiance de l'empereur, la tradition le présente comme celui qui « garde le tabac du souverain et celui qui lui raconte confidentiellement tout ce qui se passe » (O. de Sardan, 1982, p. 382). Il est le porte-parole du roi, ses oreilles et sa bouche, car ce dernier ne s'adresse au peuple que par l'intermédiaire de ce héraut[28]. Il est, par ailleurs, celui à qui il faut s'adresser pour être reçu en audience chez l'empereur. Il possède même le pouvoir d'éconduire les solliciteurs[29].

Askia Mohammed a également maintenu le rituel de salutation à l'autorité royale qui consiste pour tout visiteur, après qu'il eût retiré son bonnet, à mettre les genoux au sol, à prendre de la poussière et de se l'épandre sur la tête[30]. Cette coutume très répandue dans les sociétés soudanaises signifie qu'on reconnaît l'autorité du souverain devant qui on se tient[31]. Refuser de le faire s'interprète donc comme un acte d'insoumission, de rébellion[32].

C'est le lieu de préciser que bien qu'il ait conservé les règles protocolaires traditionnelles, il dérogea cependant, au lendemain de son accession au trône, à certains points de ce code ancestral. L'objectif de cette initiative purement politique et stratégique est en réalité d'exprimer sa reconnaissance aux personnes qui l'ont aidé à vaincre Sonni Barou en 1493. Si les tarikhs le soulignent, c'est bien parce que ce fut chose inédite à la cour royale des Songhoy. Ainsi, dans une résidence royale où la conception traditionnelle du pouvoir

25. A. ES SA' DI, *Op. cit.*, p. 167.
26. M. KATI, *Op. cit.*, p. 208.
27. A. ES SA' DI, *Op. cit.*, p. 188.
28. A. ES SA' DI, *Op. cit.*, p. 167, 203/M. KATI, *Op. cit.*, p. 208, 261.
29. M. KATI, *Op. cit.*, p. 184.
30. J. LÉON L'AFRICAIN, *Op. cit.*, p. 153.
31. *Idem*, p. 80.
32. A. ES SA' DI, *Op. cit.*, p. 136.

monarchique pense la personne du roi comme étant d'essence divine, figure à laquelle très peu de personnes ont d'ailleurs accès, Askia Mohammed a prescrit que les Oulémas soient admis à manger avec lui et à s'asseoir à ses côtés sur son estrade[33]. Il a également décidé que ses esclaves ne devaient se lever pour personne d'autre que ces lettrés[34]. Il accorda ensuite au *Dyina-koï* seul, le droit de s'asseoir sur une natte[35]. Lui seul fut également autorisé à le saluer sans s'épandre de la poussière sur la tête[36]. Notons cependant que ces privilèges furent très vite supprimés. En effet, quand Askia Mohammed s'est assuré d'avoir acquis un pouvoir définitivement renforcé et reconnu de tous les sujets de l'empire, il ne les maintint plus[37].

Tout comme pour les audiences publiques, les déplacements royaux sont rigoureusement réglementés par l'étiquette. Ce rituel qui participe de la mise en scène du pouvoir royal songhoy n'est pas seulement un geste d'appropriation du souverain qui marque son emprise sur ses territoires. Il sert surtout à exposer la majesté du souverain, à manifester son opulente richesse et la sacralité de sa figure. Quand Askia Mohammed arpente les rues de Gao ou effectue des déplacements plus importants comme le pèlerinage ou les visites officielles dans les villes de son empire, il va toujours à cheval. Dans la représentation monarchique songhoy, cet animal est un symbole important du pouvoir royal. De plus, Askia Mohammed est toujours accompagné de coureurs qui marchent à ses côtés et qui sont chargés de tenir, quand le cortège s'immobilise, la bride de sa monture, de tenir l'arçon de sa selle ou de le sangler[38]. Quand il monte un dromadaire, des estafiers l'accompagnent, tenant en main sa monture royale[39]. Enfin, on fait toujours battre son tambour de commandement lors de ses déplacements, à l'avant du cortège.

33. M. KATI, *Op. cit.*, p. 14, 208-209.
34. *Idem,* p. 14.
35. *Ibidem,* p. 13.
36. *Ibidem,* p. 13.
37. *Ibidem*, p. 14-15.
38. A. ES SA' DI, *Op. cit.*, p. 171/M. KATI, *Op. cit.*, p. 212.
39. J. LÉON L'AFRICAIN, *Op. cit.*, p. 152.

Dans cette scénographie du pouvoir monarchique, l'organisation du cortège du prince a aussi une grande signification. Elle sert à exposer et projeter l'image d'une harmonie politique régnant dans le pays, et à reproduire les relations sociales et les relations de pouvoir qui existent au sommet de l'État. C'est ainsi que lors des déplacements importants, Askia Mohammed est toujours accompagné de ses principaux collaborateurs et courtisans. Il s'agit de gouverneurs militaires, de conseillers, de secrétaires royaux, de jurisconsultes, d'esclaves, sans oublier une cohorte de soldats lourdement armés[40]. Lorsqu'en 1495, il se rend à la Mecque, son cortège est escorté par 500 cavaliers et 1000 fantassins[41].

L'étiquette veut également que le cortège reflète la hiérarchie au sein du pouvoir et exprime surtout le primat du prince. C'est ainsi que dans la procession royale, le prince se met toujours en tête, et ses courtisans, derrière lui, chacun occupant une place déterminée par son rang dans l'étagement politique songhoy. En chevauchant derrière lui, ils reconnaissent ainsi sa prééminence sociale et politique[42]. L'image que le cortège d'Askia Mohammed renvoie chaque fois qu'il s'ébranle est donc celle d'un corps social organisé et commandé.

En somme, Askia Mohammed décida, dès son accession au trône, de conserver tous les rites et règles d'étiquette de la royauté songhoy. Ses accointances avec le «parti de l'Islam» l'obligèrent cependant à y introduire des éléments liturgiques de la royauté dite islamique, créant ainsi une scénographie inédite de la monarchie songhoy.

3 – Gouverner avec l'Islam : une scénographie inédite de la monarchie au Songhoy

Pendant qu'il tente d'obtenir de ses sujets songhoy, par la mobilisation des ressources symboliques traditionnelles, la reconnaissance de sa royauté illégitimement acquise en 1493, Askia Mohammed œuvre tout aussi pareillement à l'endroit de la communauté musulmane de l'Empire pour que son pouvoir soit

40. A. ES SA' DI, *Op. cit.*, p. 25-26, 125-126, 136.
41. *Idem*, p. 119.
42. *Ibidem,* p. 139, 141, 143.

également représentatif de l'éthique gouvernementale islamique qu'elle prône. Il déploie donc une action qui se décline autour de trois axes stratégiques. Il «associe» désormais les Oulémas[43] à la gestion du pouvoir monarchique. Il pare son pouvoir de tous les insignes et attributs de la royauté en Islam et, enfin, l'engage dans le développement d'un important mécénat culturel qui participe à construire auprès de la *Oumma* sa réputation de bienfaiteur de l'Islam. Parcourons dans le détail ces trois aspects de cette scénographie inédite.

Quand il arrive au pouvoir, Askia Mohammed, contrairement à ce qu'on aurait pu croire, ne balaie pas du revers de la main toutes les pratiques séculaires pour engager sa royauté dans un «tout islamique». Dans un parfait équilibrisme, il conserve l'étiquette royale songhoy mais s'entoure, dans le même temps, dans l'exercice de sa charge, de jurisconsultes pourtant connus pour leur aversion des rites traditionnels qu'ils considèrent comme idolâtres. Il entend, en effet, prouver à l'élite musulmane qui a soutenu sa guerre contre la dynastie «païenne» des Sonni que son pouvoir est ancré dans les valeurs professées par l'Islam, et qu'il se distingue radicalement de celui idolâtre de ces prédécesseurs. Durant donc les trois décennies qu'a duré son règne, on retrouve à chacune de ses apparitions publiques des Oulémas. Ils occupent alors les importantes fonctions de secrétaires et de conseillers royaux. Ils sont, pour emprunter les mots de Al-Maghīlī, de véritables vizirs, leur rôle consistant à «rappeler à leur émir ce qu'il oubliait et à l'aider à accomplir ce qu'ils lui avaient rappelé»[44]. Leur charge consiste donc à assister, écouter et conseiller l'empereur dans l'exécution de ses tâches quotidiennes, une contribution attendue dans toutes les questions essentielles qui engagent l'existence de l'État songhoy, c'est-à-dire, dans les domaines politique, économique, culturel et

43. Transposition en français de l'arabe *'ulamā'*, pluriel de *'ālim*, « savant », « Ouléma » est le titre donné par les musulmans aux docteurs de la loi coranique, garants du respect et de l'application des principes de l'Islam.
44. «Épître d'al-Maghīlī à l'Askia Muhammad de Gao» in J. CUOQ, *Op. cit.*, p. 402.

même militaire. Comme le souligne Es Sa'di, Askia Mohammed les fréquente régulièrement pour demander « des avis sur ce qu'il était de son devoir de faire dans les affaires du gouvernement »[45].

Dans cet entourage, nous avons les cheikhs Mour Salih Diawara, Mohammed Toulé, Gao Zakaria, Mohammed Tenenkou, Mohammed Haougaro, Mahmoud Kati et le cadi Mahmoud Niedobogho qui sont de grands noms du milieu intellectuel soudanais. On y a même noté la présence d'illustres érudits étrangers comme Ibrahim el-Khidr, originaire de Fez, qui s'occupait alors de l'intendance générale du palais[46], et le chérif hassanide Ahmed es-Seqli[47]. Le cas de ce dernier est d'ailleurs très révélateur de la théâtralisation du pouvoir monarchique que mène Askia Mohammed. La présence de ce savant, qu'on dit être un descendant du Prophète, auprès de l'empereur n'a, en réalité, pas pour but, comme a voulu le faire croire Askia Mohammed, d'attirer sur les habitants de son empire les bénédictions divines[48]. Son insistante sollicitation auprès du chérif de la Mecque Moulay el-Abbas pour que ce dernier lui confie un de ses cheikhs ne répond qu'à un seul objectif : la légitimation du pouvoir qu'il exerce illégalement depuis l'éviction de Sonni Barou en 1493. La présence d'un membre de la famille du prophète à la cour de Gao est, en conséquence, un privilège inespéré dont ne pouvaient se prévaloir tous les princes du *Dar al-Islam*. Elle constitue un grand symbole traduisant notamment la conformité de son pouvoir avec ce que commande l'*ʿAqīdah*, c'est à dire, les conceptions fondamentales islamiques constitutives de l'État islamique. Elle est surtout la preuve que son pouvoir est légitime, car reconnu par ceux qui parlent au nom d'Allah. C'est ce qui explique d'ailleurs qu'il se hâte d'aller chercher, en personne, le cheikh el-Islam Mohammed es-Seqli à Tombouctou, où ce dernier est allé s'établir à son arrivée dans le Bilād al-Sūdan, pour l'emmener de force et l'installer dans le palais royal à Gao[49].

45. A. ES SA' DI, *Op. cit.*, p. 118.
46. *Idem*, p. 111.
47. M. KATI, *Op. cit.,* p. 37-38.
48. *Idem*, p. 26.
49. *Ibidem*, *Op. cit.,* p. 26, 27, 37 & 38.

Lors du pèlerinage qu'il effectue à la Mecque en 1495, Askia Mohammed prend aussi le temps de rencontrer un grand nombre de jurisconsultes et d'illustres savants musulmans tels que le cheikh Es Soyouti auprès desquels il s'informe sur la gestion des affaires de l'État selon la voie de l'Islam[50]. Sa relation épistolaire avec Al Maghīlī[51] reste jusqu'à présent la meilleure représentation de cette collaboration à laquelle S. M. Cissoko (1975, p. 92) donne le nom d'alliance «du trône et de l'autel». Cette correspondance rédigée par cet érudit connu pour être un ardent défenseur de l'orthodoxie sunnite est, en réalité, un traité de *Hisba*[52] à caractère administratif et non juridique fait à l'usage d'Askia Mohammed, parce que ce dernier a décidé d'établir la *Sunna* au cœur de son action politique. Dans ce document historique, Al Maghīlī répond à sept questions que lui a posées l'empereur songhoy sur des tracas auxquels il est confronté dans l'exercice quotidien de sa nouvelle charge. Celui-ci lui répond qu'il est tenu d'appliquer strictement la loi islamique dans la gestion des affaires politiques et économiques de l'Empire, et que pour le faire correctement, il devait se référer régulièrement à l'avis éclairé des Oulémas. Voici à cet effet, la recommandation qu'il lui adresse :

> Prends conseil des *ahl al-dhikr* pour tout, quand tu ne sais pas comment porter un jugement pour que la décision soit conforme à la révélation divine en tout. Dieu a dit : « Qui ne juge pas d'après ce que Dieu a révélé est du nombre des pervers» (Coran V, 47); «qui ne juge pas d'après ce que Dieu a révélé est du nombre des injustes» (Coran V, 45). Il a dit aussi : «consultez les *ahl al-dhikr* si vous ne savez pas» (Coran XXI, 7)[53].

---

50. A. ES SA' DI, *Op. cit.,* p. 121.
51. « Épître d'al-Maghīlī à l'Askia Muhammad de Gao » in J. CUOQ, *Op. cit.,* p. 398-432.
52. Le terme «Hisba» désigne, d'une part, le devoir de tout musulman de «faire le bien et d'éviter le mal», et d'autre part, la fonction du Muhtasib, personnage chargé de veiller, dans les villes musulmanes, à l'application de cette règle dans les coutumes et, plus spécialement, au marché. Le traité de *Hisba* est donc un vade-mecum où sont spécifiées les règles du fonctionnement de la vie urbaine. Elles explicitent surtout les compétences administratives et le rôle de surveillance de ce fonctionnaire.
53. «Épître d'al-Maghīlī à l'Askia Muhammad de Gao» in J. CUOQ, *Op. cit.,* p. 402.

Cette stratégie qui consiste à associer les Oulémas à son pouvoir fut très vite payante. Ces derniers le reconnurent comme «calife de l'Islam»[54], titre réservé uniquement aux princes qui ont satisfait à toutes les obligations coraniques et aux conditions d'exercice du pouvoir suprême en terre d'Islam. Les tarikhs soudanais qui décrivent sa royauté sont truffés d'expressions qui dévoilent cette élévation inédite dans le Bilād al-Sūdan : «le prince des croyants», «le calife des musulmans», «commandeur des croyants», etc.

Askia Mohammed a en effet compris qu'en s'assurant la fidélité et la loyauté de cette élite musulmane dont il doutait, pourtant, de la sincérité et de la qualité des connaissances pour tout ce qui concerne la religion[55], il garantissait à sa royauté une certaine validité sociale. Si la coutume attribue la légitimité légale et traditionnelle, les Oulémas, eux, accordent la légitimité qui vient du Suprême, Allah, la plus importante aux yeux des musulmans. Cette dernière est aussi primordiale que la première, car réclamée par une communauté qui, bien que minoritaire et établie dans les grands centres urbains, constitue cependant un pouvoir fort influent dans le microcosme politique songhoy. En effet, depuis que Dia Kosoï appelé encore *Kotso-Moslem* a ordonné que «la circoncision *» soit pratiquée à Gao*[56], elle a vu son importance s'accroître au point de devenir la première force politique dans l'Empire, même sous Sonni Ali considéré pourtant comme son plus farouche adversaire.

Dans le cadre de cette même mise en scène ayant pour but d'affirmer son ancrage absolu dans l'Islam, Askia Mohammed décide également de parer son pouvoir de tous les insignes de la royauté islamique. La première action de ce projet, certainement la plus décisive, a consisté à obtenir le titre prestigieux de *Hajji*. Il entreprend donc d'effectuer le Hadj, pèlerinage qui est resté dans la mémoire soudanaise comme l'un des plus fastueux de l'histoire de l'Islam en Afrique. En novembre

54. M. KATI, *Op. cit.,* p. 15.
55. «Épître d'Al-Maghīlī à l'Askia Muhammad de Gao» dans J. CUOQ, *Op. cit.*, p. 400.
56. M. KATI, *Op. cit.*, p. 332.

1495, Askia Mohammed prend donc la route de la Mecque pour accomplir ce qui constitue pour le musulman l'une des cinq obligations de l'Islam, le sésame qui lui octroiera définitivement la légitimité auprès de la communauté musulmane. Il rassemble autour de lui un bon millier de personnes parmi lesquels on compte de grands érudits, des membres de sa famille, des serviteurs et une troupe de 1500 hommes. Après qu'il eût accompli tous les rites du pèlerinage, il part rencontrer le calife abbasside d'Égypte, le saint imam El Mutawakkil II. À ce dernier qui exerce, depuis 1479, l'autorité spirituelle en Islam, Askia Mohammed demande de le désigner comme son lieutenant, son calife pour le Bilād al-Sūdan[57]. Le chérif accède à sa demande et l'invite à se dessaisir, dans un premier temps, de son pouvoir et de le lui remettre. Après avoir éloigné son entourage, Askia Mohammed se débarrasse donc de tous les insignes et attributs de sa royauté et les confie au calife. Ce dernier s'enferme avec ces objets dans une retraite qui dure trois jours. Le quatrième jour, El Mutawakkil II réapparaît. Il convoque Askia Mohammed à la grande mosquée de la Mecque où est réuni un parterre de personnalités religieuses mecquoises puis de pèlerins qui accompagnent le prince de Gao dans ce voyage. Après lui avoir rendu les symboles de sa royauté traditionnelle, il lui passe d'abord, sur les épaules, une longue tunique traditionnelle arabe[58], le *Qamis*[59]. Il l'habille, ensuite, d'un bonnet vert, puis le ceint d'un turban de soie[60]. Enfin, il lui suspend au cou un sabre en prononçant ces paroles : « Tu seras mon général, mon représentant et mon vicaire dans ton pays ; tu es prince des croyants »[61].

Il faut dire que la présence de cette arme dans cet attirail n'est pas anodine. Le sabre est en effet le symbole du Djihad fait au nom

57. A. ES SA' DI, *Op. cit.*, p. 120.
58. M. KATI, *Op. cit.*, p. 161-162.
59. Appelée encore Djellaba dans le Maghreb ou Boubou dans les régions soudanaises.
60. Sur la couleur du turban, le *Tarikh el-Fettach* n'est pas précis. A la page 16, il dit qu'il est de couleur blanche, et quelques pages plus loin, respectivement aux 131e et 329e feuillets, il dit qu'il était bleu et jaune. M. KATI, *Op. cit.*, p. 16 & 131, 329.
61. *Idem*, p. 162.

d'Allah. En réalité, il rappelle celui de l'imam Ali, quatrième calife et gendre du prophète Mahomet qui est considéré dans la tradition islamique comme le premier sabre de l'Islam, *Sayf al-islam*. Cette métaphore qui désigne ceux qui protégèrent la nouvelle prédication à ses débuts est devenue, par la suite, le symbole de la souveraineté ; on parle alors de *Sayf al-muluk*, le sabre des rois (M. Chebel, 1995, p. 55). Le chérif proclame ensuite à l'assistance réunie qu'Askia Mohammed est désormais investi des fonctions de calife du Bilād al-Sūdan, et que « quiconque désobéirait à ses ordres dans ce pays désobéirait à Dieu le très Haut et à son Envoyé »[62]. Le mandat est, là, clairement établi. Askia Mohammed est dorénavant le calife du « pays des Noirs ». Quand il rentre de son pèlerinage, il arbore désormais à chacune de ses apparitions publiques, en plus des symboles traditionnels de la royauté songhoy, ces trois insignes qui incarnent sa nouvelle dignité de « commandeur des croyants » du Bilād al-Sūdan. Il n'est plus un simple musulman, il est désormais le chef de la communauté musulmane soudanaise. Si les Oulémas approuvent cette promotion et ce nouveau statut de l'empereur songhoy, le tableau le présentant avec les signes du pouvoir califal passe cependant difficilement auprès d'une bonne fraction de ses sujets musulmans. Voici à cet effet, ce que révèle le cheikh Mahmoud Kati[63] :

> […] nous avons été le témoin oculaire de la répugnance qu'éprouvèrent les gens de l'époque à croire à la qualité véritable de ce sultan alors que tous les notables oulémas étaient d'accord pour dire qu'il était l'un des khalifes les plus illustres et l'un des princes des croyants les plus distingués.

Askia Mohammed ne s'arrête cependant pas à cette manœuvre. Dans le cadre de cette mise en scène qui doit légitimer sa stature royale vis-à-vis de la communauté musulmane, il déploie à l'endroit des Oulémas qui représentent, clairement, le plus important soutien à son pouvoir, une vaste politique philanthropique et mécénatique. Cet élan de générosité s'exprime par de nombreux dons versés à des

62. M. KATI, *Op. cit.*, p. 16.
63. *Idem*, p. 24.

érudits ou à des communautés musulmanes, par la mise en œuvre de parrainages et d'opérations de mécénat culturel dans un espace où l'éducation et la formation dans les choses de l'esprit ne sont pas à la portée de toutes les bourses. Il leur fait don de nombreuses aumônes et distribue généreusement toutes sortes de biens, précisément, des vivres, des terres et des esclaves. Aux cheikhs Ahmed Es Seqli, Mohammed Toulé et Salih Diawara qui sont de très proches conseillers, il a fait don de territoires immenses et de toutes les tribus qui y vivent[64]. Il leur achète des livres et accorde, comme le fit auparavant l'empereur *mansa* Kankan Moussa, des bourses aux étudiants soudanais qui vont étudier dans les célèbres médersas de Fès et de Marrakech ou dans celles du Caire en Égypte. Il octroie régulièrement une aide financière à ceux qui partent effectuer le traditionnel pèlerinage à la Mecque[65]. C'est ce qui fait dire à Jean Léon l'Africain[66] que plusieurs de ces Oulémas et jurisconsultes sont « tous assez raisonnablement par le roi salariés […] ».

Les tarikhs de Tombouctou qui nous renseignent amplement sur son long règne nous dépeignent un souverain bienveillant et généreux dont le pouvoir s'identifie littéralement au développement de la religion musulmane, des sciences et de la culture islamique. Cette grande prodigalité volontairement orchestrée contribue surtout à faire la promotion de l'éthos de ce souverain en quête d'une solide légitimité. Sa générosité, son mécénat deviennent une fenêtre d'exposition de son pouvoir, une image qui le représente. Elle devient même, durant les trois décennies qu'a duré son règne, créatrice d'une sorte d'imaginaire monarchique : le prince devient le parfait modèle du père qui pourvoit à tous les besoins de ses sujets, celui qui, par sa grande mansuétude, apporte gîte, couvert et protection aux pauvres, aux orphelins, à la veuve et à l'étranger.

64. M. KATI, *Op. cit.*, p. 16, 136-137.
65. *Idem*, p. 114-115.
66. J. LÉON L'AFRICAIN, *Op. cit.*, p. 154.

Conclusion

Pour conclure cette étude, rappelons que toute l'action politique d'Askia Mohammed a en définitive consisté en une quête permanente de légitimité. Pour obtenir le consentement et l'adhésion de ses sujets, il a déployé une mise en scène qu'on peut résumer, en empruntant les mots de Bourdieu (2001, p. 224), à « une lutte pour le pouvoir proprement symbolique de faire voir et faire croire […], de faire connaître et de faire reconnaître ». Le pouvoir royal qu'Askia Mohammed Silla exerce durant ces quelques trente-cinq années de règne s'exprime dans une théâtralisation qui communique à la fois l'idéologie traditionnelle songhoy et la théorie de gouvernement en Islam. Tout dans l'exposition de sa royauté est disposé pour que ses actes et ses paroles correspondent à la fois à ces deux prismes qui, dans le Bilād al-Sūdan précolonial et même contemporain, fusionnent, reconnaissons-le, plus souvent qu'ils ne s'excluent véritablement.

Sources et bibliographie

Sources

CUOQ Joseph, 1975, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIIème au XVIème siècle*, Paris, CNRS, 1975, 485 p.

« Épître d'al-Maghīlī à l'Askia Muhammad de Gao » in CUOQ Joseph, 1975, Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIIème au XVIème siècle, Paris, CNRS, p. 400.

ES SA'DI Amin, 1981, *Tarikh es-Sūdan*, trad. 0. Houdas, Paris, A. Maisonneuve, 3e éd., 540 p.

HALE Thomas, 1990, Scribes, griots and novelist: *Narrative Interpreters of the Songhay Empire followed by The Epic of Askia Mohammed recounted by Nouhou Malio*, University Press of Florida, XIV + 333 p.

KATI Mahmoud, 1981, *Tarikh el-Fettach*, trad. 0. Houdas, Paris, A. Maisonneuve, 3e éd., 361 p.

LÉON L'AFRICAIN Jean, 1830, *De l'Afrique, contenant la description de ce pays*, Paris, livre 7, trad. Jean Temporal, Paris, 580 p.

SOUMAILA Hammadou, LAYA Diouldé, 1998, *Traditions des Songhay de Téra*, Paris, Karthala, 304 p.

Bibliographie

CHEBEL Malek, 1995, *Dictionnaire des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation*, Albin Michel, Paris.

CISSOKO Sékéné Mody, 1975, *Tombouctou et l'empire songhay*, Abidjan/ Dakar, NEA.

DEDE Jean Charles, 2014, « Politique symbolique et légitimation du pouvoir monarchique dans l'empire songhay : le cas d'Askia Mohammed Silla (1493-1528) », in R*evue d'Histoire, d'Arts et d'Archéologie Africains (GODO-GODO)*, n° 24, p. 23-39.

DUPUIS-YAKOUBA Auguste, 1914, «Notes sur Tombouctou (vie journalière, habillement, mobilier, etc.) in R*evue d'ethnographie et de sociologie*, Tome 5, 1914, p. 248-263.

HALL Bruce, 2013, « Arguing sovereignty in Songhay », *Afriques* [en ligne], 04, mis en ligne le 16 avril 2013, URL : http://afriques.revues.org/1121.

HAMA Boubou, 1967, *Histoire traditionnelle d'un peuple. Les Zarma-songhay*, Paris, Présence Africaine.

HAMA Boubou, 1978, « Le devin, temps et histoire dans la pensée animiste de l'Afrique noire », in *Le temps et les philosophies,* É*tudes préparées de l'UNESCO*, Paris, Payot/les Presses de l'UNESCO.

ROUCH Jean, 1953, *Contribution à l'histoire des Songhay*, Dakar, IFAN, Coll. Mémoires de l'IFAN, n° 29, p. 137-259.

SARDAN Olivier de, 1982, *Concepts et conceptions songhay-zarma (histoire, culture, société)*, Paris, Nubia.

SOW Ousmane, 2002 « Islam et tradition dans l'empire songhay », in R*echerches Africaines* [en ligne], n° 00. URL : http://www.recherches-africaines.net/document.php?id=91.

TYMOSWSKI Michal, 1992, « Légitimation du pouvoir de la dynastie Askia au Songhay du XVème siècle : islam et culture locale », in *Hemispheres: Studies on culture an societies*, n° 7, p. 189-198

De l'apprentissage des métiers au Gabon (1842-1960) : une mission civilisatrice ?

Gabriel ELLA EDZANG
Docteur en Histoire
gabrielellaedzang@yahoo.fr

Résumé

Après la suppression de la traite négrière, les Occidentaux organisent un nouveau type de relation avec le continent noir fondé sur l'éducation des forces vives africaines, en créant des écoles sur le modèle occidental, notamment des structures de formation des ouvriers. C'est dans ce contexte que naquirent plusieurs ateliers-écoles et plantations-écoles au Gabon. Si pour les panégyristes de la colonisation, l'apprentissage des métiers est une œuvre philanthropique ou un bienfait de l'entreprise coloniale, la présente réflexion soutient qu'il s'agirait d'une mission civilisatrice subreptice, voilée. Pour y arriver, elle se fonde sur une diversité de sources primaires et secondaires.

Mots-clés : Gabon - Colonisateurs - Apprentissage - Métiers - Mission civilisatrice.

Learning trades in Gabon (1842-1960): a civilizing mission?

Abstract

After the suppression of the slave trade, the Westerners organized a new type of relationship with the black continent based on the education of the African workforce, by creating schools based on the Western model, including training structures for workers. It is in this context that several workshop schools and plantation schools were born in Gabon. If, for the panegyrists of colonization, the apprenticeship of trades is a philanthropic work or a benefit of the colonial enterprise, the present reflection maintains that it would be a surreptitious, veiled civilizing mission. To achieve this, it relies on a diversity of primary and secondary sources.

Keywords: Gabon - Colonizers - Apprenticeship - Trades - Civilizing mission.

Introduction

Après la suppression de la traite négrière, les Occidentaux s'activent encore en Afrique, avec un esprit empreint de supériorité de la civilisation occidentale pour, disent-ils, éduquer les forces vives autochtones. C'est dans ce contexte que naquirent au Gabon colonial plusieurs ateliers-écoles de formation des ouvriers dans les régions de l'Estuaire, du Fernan Vaz, de la Mpassa, du Woleu-Ntem et dans le bassin de l'Ogooué (Lambaréné, Talagouga, Samkita, et Ndjolé), etc., œuvre des missionnaires protestants, catholiques et de l'administration coloniale française.

Cette phase génétique de la formation professionnelle au Gabon a fait l'objet de nombre d'études scientifiques, notamment celles de Jean-François Elelaghe Nze (1977), Jean Ndoume Assebe (1979), Paul N'dong Nzué (1983), Dieudonné Meyo-Me-Nkoghe (1995), Claude-Ernest Kiamba (2007) et Charles Nziengui Doukaga (1988 et 2008). D'un intérêt certain, ces études demeurent toutefois silencieuses sur la nature de l'œuvre missionnaire, préoccupation de la présente réflexion. De 1842 à 1960, deux bornes temporelles correspondent à l'arrivée des missions protestantes et à l'indépendance du Gabon. Il s'en dégage des questions essentielles : quels sont les objectifs réels de l'œuvre de formation des ouvriers au cours de cette période ? L'apprentissage des métiers au Gabon colonial serait-il une œuvre scolaire philanthropique ou une mission civilisatrice ?

A priori, il semblerait qu'entre1842 et 1960, l'apprentissage des métiers au Gabon était une mission civilisatrice. La présente étude a donc pour objet de lever un pan du voile sur un des méfaits de la colonisation au Gabon.

L'étude est rendue possible grâce à une documentation constituée de sources archivistiques et de sources imprimées collectées au Gabon et en France. La documentation primaire est complétée par des références bibliographiques diverses et variées. De l'exploitation de l'ensemble documentaire, il résulte un plan en quatre parties : les structures de formation professionnelle : cartographie et

fonctionnement, les matières enseignées, la vie des apprentis à l'internat et la formation des ouvriers.

1. Les structures de formation professionnelle : cartographie et fonctionnement

D'une manière générale, les missionnaires protestants et catholiques ont stratégiquement créé des écoles là où se trouvaient leurs missions pour en faire des instruments d'évangélisation. Les écoles publiques, quant à elles, avaient pour objectif de satisfaire les besoins de l'administration coloniale française.

1.1.De la création des établissements au temps colonial

Des établissements créés chez les protestants, à Libreville, il y a l'atelier-école de la mission protestante américaine de Baraka créé en 1842 (J. Ndoume Assebe, 1979, p. 86), œuvre de l'*Americain Board of Commissionners for Foreign Missions*. Quelques années plus tard, le *Board of Foreign Missions of the Prebysterian Church of the USA* a ouvert dans le bassin de l'Ogooué, sous la conduite de Robert Hamil Nassau (J. F. Zorn, 2012, p. 9), trois écoles à Ngomo[1] en 1898 (J. F. Zorn, 2012, p. 98), puis à Samkita[2] et Talagouga en 1900 (J. F. Zorn, 2012, p. 98). Ces établissements avaient des annexes consacrées à la formation des ouvriers. En dépit de la fermeture des écoles des stations et d'annexes[3] entre 1906 et 1907, notamment à Talagouga[4], des plantations scolaires ont été créées à Baraka, Ngomo, Lambaréné, Samkita,

1. Dans certaines sources, c'est «N'gômô». Lire ASMEP-Fonds de la Société Agricole et Industrielle de l'Ogooué, observations répondant au rapport de Germond sur sa visite à la Mission du Congo. N'gômô, 28 octobre 1905.
2. Dans certaines sources, c'est «Sam-Kita». Lire « Ce que nous avons fait à Sam-kita » in Léonard J.-M., novembre 2000, *Les archives de la Société des Missions Evangéliques de Paris. Cahier de Mission*, en supplément au n°107 (1822-1949), Paris, p. 29.
3. ANG-Fonds d'archives privées de l'Eglise Evangélique du Gabon, carton n° 2, rapports généraux d'activités sur les missions évangéliques du Gabon, dossier 1906-1907.
4. *Ibid*.

Talagouga,Ovan, Oyem, Bitam[5]. Des écoles professionnelles sont à signaler à Ngomo[6], Samkita[7], Lambaréné[8] et il en est de même d'une section professionnelle à Oyem[9]. À ces structures s'ajoutent l'école Régionale d'Ezanga[10], l'école des filles de la station de Ngomo[11] et l'École Professionnelle d'Ovan[12].

Entre 1842 et 1910, les catholiques créèrent aussi plusieurs ateliers-écoles[13]. Si leur dynamisme s'avère incontestable, il pourrait s'expliquer par l'avance prise par la France sur les Américains, attestée

5. ANG-Fonds d'archives privées de l'Eglise Evangélique du Gabon, carton n° 1, dossier Statistiques Générales des Missions évangéliques du Gabon de 1920, 1921, 1941, Statistiques générales 1941.
6. ANG - Fonds d'archives privées de l'Eglise Evangélique du Gabon, carton n° 1, comptes de la station évangélique de Ngomo – factures de la scierie, factures de l'École professionnelle -, 1933. Dans le même fonds, lire aussi «École professionnelle de Ngomo, rapport sur l'année 1938».
7. ASMEP.-Fonds C. Cadier, le problème scolaire dans la Mission de l'Ogooué et l'École de Samkita. Samkita, le 8 mars 1911.
8. ASMEP-Fonds M. Robert, correspondance adressée à M. le directeur de la Société des Missions Evangéliques de Paris, Lambaréné, le 13 mars 1911.
9. ASMEP-Oyem (Gabon), rapport général du 28 avril 1933 et «Au travail avec nos collaborateurs indigènes» par Simone Bruneton, missionnaire à Oyem in *Récits Missionnaires illustrés*, n° 34, Société des Missions Evangéliques de Paris, 102, boulevard Arago (XIVè), 1933. Lire aussi ASMEP-Mission du Congo, rapport général 1931, Oyem (Gabon), le 2 mai 1932.
10. ANG.-Fonds d'archives privées de l'Eglise Evangélique du Gabon, École Régionale d'Ezanga, rapport annuel de la Mission du Gabon par Lavignotte H., 1937, p. 5.
11. *Ibid.* (1937).
12. ANG-Fonds d'archives privées de l'Eglise Evangélique du Gabon, carton n° 1, dossier Statistiques Générales des Missions évangéliques du Gabon de 1920, 1921, 1941, Statistiques générales 1941, *op. cit.*
13. Tour à tour, les catholiques ont créé les Missions de Sainte-Marie de Libreville en 1844, Donguila (1878), Saint-François-Xavier de Lambaréné (1881), Saint-Pierre de Libreville (1884), Saint-Pierre-Claver de Lastourville (1885), Sainte-Anne d'Odimba (1887), la Mission Saint-Esprit de Mayumba (1888), celle de Sette Cama (1890), Sacré-Cœur de Muni (1890), Sainte-Croix des Gisir à Sindara, dans la Ngounié (1895), Saint-Hilaire de Franceville (1897), Saint-Michel de Ndjolé (1897), Saint-Gabriel de Mouila (1900), Saint-Martin des Apindji (1900), Notre Dame de Mont-Carmel d'Abanga (1904), et la Mission de l'Okano à Mitzic (1907). Nous avons réalisé ce mini-répertoire chronologique relatif à la création des Missions catholiques au Gabon à partir des sources et monographies compulsées sur le terrain. Lire aussi Nziengui Doukaga C., 2008,*, op. cit.,* p. 97 et Ella Edzang G., 2020, *De l'apprentissage des métiers à la formation professionnelle au Gabon de 1842 à 2010 T.1,* thèse de doctorat d'histoire, sous la direction d'André-Wilson Ndombet, Université Omar Bongo de Libreville, p. 87.

par la signature du premier traité d'occupation coloniale française au Gabon en 1839 et l'installation de l'administration coloniale française. Celle-ci était plus proche des missionnaires catholiques et naturellement favorisait l'occupation territoriale de ces derniers.

Au plan organisationnel, les ateliers-écoles confessionnels étaient annexés à l'enseignement général, comme en Côte-d'Ivoire à la même époque où « les écoles régionales ont des annexes où se donne un enseignement professionnel en fonction des possibilités du lieu » (P. Désalmand, 1983, p. 172). Ainsi, à l'école libre de la mission protestante de Baraka, à « l'œuvre des apprentis » de Sainte-Marie de Libreville créée en 1854[14] et à l'école protestante des garçons de Samkita, dans le bassin de l'Ogooué, on relève la juxtaposition de l'enseignement général et la formation professionnelle[15].

Concernant le secteur public, il y a d'abord l'École urbaine de Libreville créée en 1911. Plus tard, l'École P
rofessionnelle d'Owendo, qui se mua en des Métiers d'Owendo, fut créée en 1946 et l'École Territoriale d'Agriculture d'Oyem en 1948 (G. Ella Edzang, 2020, p. 196). Aussi, note-t-on l'ouverture d'une section couture pour les filles annexée à l'école du village de Moabi, dans le sud-est du Gabon, en 1957[16]. D'autres établissements publics de formation professionnelle n'existaient encore, à cette époque, que sous forme de projet, notamment à Mouila[17], Franceville[18], Ndendé[19] et Koulamoutou[20].

14. ACSES-M.-dossier du Père François Pinus sur *Le Centre Professionnel d'Apprentissage Sainte-Marie de Libreville : son histoire et sa finalité,* p. B. -4.
15. Cadier C., « L'École des garçons » in *Chez les fangs du Gabon de1909 à 1926 : L'activité scolaire et médicale de la Société des Missions de Paris*, Paris, DEFAP-Bibliothèque, p. 9.
16. ANG-PR, répertoire des archives de Moabi (1922-1972), réalisé par Jérôme Angoune Nzoghe (1983), décision portant autorisation de l'enseignement de la couture à l'école du village de Moabi, 1957.
17. ANG-FP (G.), Enseignement, Sciences et Arts, dossier n° 5247-355, Affaire concernant l'implantation nouvelle du Centre d'apprentissage prévu à Mouila, 1959.
18. ANG-F.P. (G.), Enseignement, Sciences et Arts correspondance de J. Gazanes, Directeur de Cabinet, adressée à monsieur le ministre de l'Instruction Publique, Libreville, le 9 avril 1959.
19. *Ibid*.
20. *Ibid*.

Comment se faisait le recrutement des apprentis ?

1.2. Recrutement des apprentis

Tous les établissements de formation des ouvriers au Gabon n'avaient pas le même mode de recrutement des apprentis. Certains recrutements se faisaient pacifiquement, d'autres étaient empreints de violence.

Pour les missionnaires protestants et catholiques, le recrutement des apprentis était difficile à cause des résistances autochtones à l'implantation coloniale française (Mboumba Bouassa cité par J. Olla, 1983, p. 47). Avant l'arrivée des Occidentaux au Gabon, il y avait des écoles autochtones. Dans cette société gabonaise précoloniale, des castes de forgerons, de pêcheurs, de chasseurs, de sculpteurs, de vanniers, etc., existaient déjà. La technique et l'art étaient des pratiques culturelles héréditaires qui se transmettaient de père en fils. L'avènement de l'école occidentale ne pouvait que susciter la résistance chez les autochtones profondément enracinés dans la culture ancestrale.

Dans le Fernan Vaz, «les parents acceptaient volontiers d'envoyer leurs garçons à l'école, alors que la jeune fille était gardée à la maison jusqu'à ce qu'elle trouve un mari» (Mboumba Bouassa cité par J. Olla, 1983, p. 47). Aller à l'école occidentale était, pour une fille autochtone de cette époque qui précède l'AEF, une manière d'intégrer un univers hostile. Un des cas les plus patents du comportement désintégrationniste d'une jeune gabonaise à l'école des Blancs est cité par Mgr Le Roy dans l'une de ses correspondances en date du 19 juin 1896 dans laquelle il souligne l'«évasion d'une fille chez les Sœurs, mais sa tante ne l'a pas renvoyée à l'école[21] ». À Maroua au Cameroun, les parents refusent aussi d'envoyer leurs filles à l'école, parce qu'ils estiment que «l'école du blanc n'a pas d'utilité. Si les filles vont à l'école à la nubilité, elles échappent au contrôle de leurs parents. Elles prennent des grossesses hors mariage […] cherchent à avorter»

21. AGSCS-E-dossier Gabon (Sainte-Marie), correspondance de Monseigneur Le Roy en date du 19 juin 1896, p. 6.

(H. Tourneux et O. Mandjek 1994, p. 107). Pour les récupérer afin de les intégrer dans les structures gérées par des Sœurs catholiques, «les missionnaires parcouraient […] le pays de village en village et, quand ils rencontrent une jeune fille qui est encore libre, ils offrent aux parents le sel, le tabac et les étoffes qui sont les fondements de la dot». (Mboumba Bouassa cité J. Olla J., 1983, p. 47.)

Face à la résistance de la population rurale contre l'œuvre éducative coloniale au début des activités de l'école de Sainte-Marie de Libreville, qui avait une section professionnelle, certains parents furent sommés d'y envoyer leurs enfants. Par exemple, avant la visite du gouverneur Merlin, les agents de Police parcouraient tous les villages pour annoncer l'ouverture de l'école[22] et l'arrivée de tout le personnel[23]. Ces policiers «invitaient sous peine d'amende et de prison les parents d'envoyer leurs enfants à l'école laïque, que les enfants récalcitrants y seront conduits par la force[24]». Dans ce contexte où les parents des apprenants étaient menacés de payer l'amende, aucune collaboration franche entre eux et les colons ne fut rendue possible pour assurer l'équilibre psychoaffectif des enfants s'apprêtant à vivre une nouvelle vie dans un environnement scolaire et culturel qui ne leur était pas familier. L'usage de la force pour envoyer les jeunes autochtones à l'école des Blancs n'était pas spécifique au Gabon.

Presque partout en Afrique subsaharienne, les autochtones se demandaient pourquoi apprendre quelque chose chez les étrangers puisque «les ancêtres ont transmis ce qu'il est nécessaire de savoir pour le transmettre» (Aké Loba, 1960, p. 11-28). En Afrique de l'Ouest par exemple, plus précisément en Côte-d'Ivoire, «des soldats passent dans les villages et ramènent les enfants aux traits plus éveillés tout en menaçant les parents récalcitrants[25]».

22. AGSCS-E-Boîte n° 174 B, paquet Gabon (1911), correspondance n° 001 du Mgr Adam en date du 23 janvier 1911, adressée à M. le Révérend Père Secrétaire des missions de la côte occidentale d'Afrique.
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*
25. *L'école en Afrique : cours d'initiation au développement de l'Afrique en mutation*, Abidjan, INADES, 1973, p. 23.

Chez les missionnaires protestants du bassin de l'Ogooué au temps de l'AEF, les apprentis de la Société Agricole et Industrielle de l'Ogooué (SAIO) de Samkita étaient parfois des fils des guerriers[26]. Recruter l'enfant d'un guerrier autochtone pour l'intégrer à l'école des Blancs était aussi une stratégie pour l'empêcher de perpétuer la résistance à l'implantation coloniale, comme ce fut le cas de Tole Emane de Djunckville, dans la région de Lambaréné qui succéda à son père Emane Tole, suite à la déportation de ce dernier à Grand-Bassam (N. Metegue N'nah, 1994, p. 241-244) et de perpétuer sa culture. À l'École Professionnelle Confessionnelle Protestante d'Oyem, l'adhésion des enfants est présentée comme consciente, consentie, acceptée, parce que le passage d'un enfant à l'école occidentale, qui a créé une nouvelle hiérarchisation sociale, lui facilitait l'intégration sociale dans cette nouvelle société gabonaise en phase avec la culture occidentale. Dans les années 1930, «des centaines d'enfants attendaient avec impatience l'arrivée des missionnaires qui leur apportaient l'instruction dont ils avaient besoin[27]». Cependant, les sources émanant exclusivement des missionnaires protestants, ce qui ne permet pas de mieux connaître la réaction des ultras conservateurs des traditions séculaires précoloniales dans cette région d'Oyem.

Dans le secteur public, l'École Urbaine de Libreville, l'une des écoles les plus connues, recrutait des apprentis au cours des premières années de l'existence de l'AEF (le tableau 1 ci-après l'atteste).

---

26. ANG-fonds d'archives privées de l'Eglise Evangélique du Gabon, E. Lavignotte, rapport annuel de la Mission du Gabon, dossier SAIO, année 1937, p. 5.

27. «Au travail avec nos collaborateurs indigènes» par Simone Bruneton, missionnaire à Oyem (Gabon) in *Récits Missionnaires illustrés*, n° 34, Société des Missions Evangéliques de Paris, Paris, 102, boulevard Arago (XIVè), 1933, *op. cit.*, p. 69.

Nom (s) et Prénom (s)	Race [28](ethnie)	Spécialité
Moutou Joseph	Bavili	Charpentier
Gnondo Antoine	Ouroungou	Charpentier
Antchoué Martin	Pongoué	Charpentier
Bouiti Guillaume	Bavili	Charpentier
Makoumbi Augustin	Loango	Charpentier
Révéro Jean-Baptiste	Ouroungou	Charpentier
Njassy Laurent	Bavili	Charpentier
Obiang Angor	Pahouin	Charpentier
Morène Dongo	Pahouin	Charpentier
Bouando Henri	Benga	Charpentier
Makanga Omer	Bavili	Charpentier
Boussou	Bavili	Charpentier
Bembangoué	Ouroungou	Forgeron
Rapongono	Ouroungou	Forgeron
Doutoume	Pahouin	Forgeron
Mpira Michel	Ouroungou	Maçon
Tati Henri	Bavili	Maçon
Makaia Gustave	Bavili	Maçon

Source : ANG-FP (G.), Fichier Enseignement, Sciences et Arts, dossier n° 591, Enseignement territoire Gabon : 1915-1939.

Tabl. 1 : Liste des élèves inscrits dans la section de l'enseignement professionnel de l'École Urbaine de Libreville (année scolaire 1918-1919)

À l'École Urbaine de Libreville, certains enfants venaient de l'intérieur du pays, notamment de Mayumba[29] et Lambaréné[30].

28. Dans ce tableau 1 conforme à la source authentique, on parle de «race». Mais, en réalité, il s'agit des ethnies dont sont issus les apprentis de l'École urbaine de Libreville.
29. ANG-PR (G.), Enseignement, Sciences et Arts, Territoire du Gabon, Enseignement années 1915 à 1939, correspondance n° 2629 de Koumba Ambroise en date du 29 décembre 1922. (Il s'agit d'un postulant externe originaire de Mayumba désirant apprendre à l'École urbaine de Libreville.
30. ANG-PR (G.), Enseignement, Sciences et Arts, Gouvernement Général de l'AEF, colonie du Gabon, Inspection de la main d'œuvre, correspondance n° 335 du lieutenant-gouverneur adressée à monsieur le Directeur de l'École urbaine de Libreville. Libreville, février 1927.

Les enfants inscrits dans ladite école étaient pour la plupart les enfants des notables et de ceux qui avaient rendu de bons services à l'administration coloniale française[31].

Cet établissement accueillait aussi des orphelins[32], des enfants réputés facilement malléables par les colonisateurs. Le discours de M. Carde au Conseil du gouvernement de l'AOF[33] montre clairement cette stratégie de recrutement des apprentis dans les territoires placés sous tutelle de la France :

> Pour lutter contre les tares héréditaires, il ne faut pas s'adresser aux anciens, asservis par les traditions séculaires, il faut former la mentalité malléable de l'enfant afin qu'il s'affranchisse du passé et perfectionne son éducation générale (J. Ndoume Assebe, 1979, p. 2).

Cependant, l'entrée d'un postulant à l'école urbaine de Libreville n'était pas automatiquement acquise. Le Commissaire de Police délivrait au postulant sélectionné un certificat de bonne vie et mœurs[34] après une enquête de moralité[35]. Parce que le colonisateur voulait que le jeune autochtone facilement malléable soit radicalement affranchi de la culture de ses ancêtres, il est fort probable que la « bonne vie et mœurs » que les autorités coloniales exigent de lui pour intégrer l'école urbaine de Libreville soient conformes à la civilisation occidentale. C'était un objectif de sortie de cette école.

En 1946, l'École des Métiers d'Owendo (N. Metegue N'nah, 1994, p. 367) ouvrit ses portes. Elle est suivie par l'école Territoriale d'Agriculture d'Oyem, qui commença ses activités pédagogiques

31. ANG-P.R. (G.), Enseignement, Sciences et Arts, dossier n° 591, Enseignement dans le territoire du Gabon : 1915-1939, sous-dossier Présidence de la République, Enseignement années 1918-1919 et 1920-1921.

32. *Ibid.*

33. Afrique Occidentale Française. Il s'agit de la fédération des colonies françaises d'Afrique de l'Ouest.

34. ANG-FP (G.), Enseignement, Sciences et Arts, dossier n° 591, Enseignement territoire du Gabon : 1915-1939.

35. ANG-P.R. (G.), Enseignement, Sciences et Arts, dossier n° 591, Enseignement dans le territoire du Gabon : 1915-1939, sous-dossier Présidence de la République, Enseignement années 1918-1919 et 1920-1921, Commune de Libreville, Commissariat Central de Police, renseignements sur François M'Pambou, Libreville, le 10 octobre 1919.

en 1948 (G. Ella Edzang, 2020, p. 196). Le recrutement dans ces établissements de formation professionnelle se faisait sur concours. Un examen des matières enseignées permet de connaître davantage la mission civilisatrice des Occidentaux au Gabon colonial.

2. Les matières enseignées

Les matières enseignées étaient presque les mêmes dans les établissements confessionnels de formation professionnelle et les établissements publics.

2.2. Dans les établissements confessionnels de formation professionnelle

Chez les protestants, on enseignait l'agriculture, la couture et la broderie à l'école des filles de Lambaréné[36]. À l'École Professionnelle de Ngomo, les apprentis apprenaient la menuiserie, la réparation des coques des pinasses[37]. Leur savoir-faire leur a d'ailleurs permis de réparer la coque de la pinasse de la station missionnaire de Lambaréné en 1939[38]. D'autres apprentis de l'École Professionnelle de Ngomo ont construit l'école de Port-Gentil[39]. À Samkita, les jeunes autochtones ont appris à cultiver le cacao et le café[40]. À Oyem, on enseignait aux apprentis la réalisation de la charpente de clocher[41],

36. ANG-Fonds d'archives privées de l'Eglise Evangélique du Gabon, carton n° 2, École des filles de Lambaréné, rapport pour l'année 1938.
37. ANG-Fonds d'archives privées de l'Eglise Evangélique du Gabon, carton n° 2, École professionnelle de Ngomo, rapport sur l'année 1938, *op. cit.*, p. 2.
38. *Ibid.*
39. *Ibid.*
40. ANG-Fonds d'archives privées de l'Eglise Evangélique du Gabon, carton n02, rapport général annuel de la Mission du Gabon, Ecoles professionnelles, année 1939, p. 3.
41. *Ibid.*

la fabrication des carrosseries[42], des meubles pour les Européens[43] et des briques[44].

Au centre Professionnel d'Apprentissage Sainte-Marie de Libreville, il y avait sept spécialités, dont «les cultures maraîchères, l'élevage, la riziculture, la maçonnerie, la forge, la cordonnerie et la coiffure[45]». Mgr Bessieux y créa, avec quelques enfants, des plantations de cocotiers, dattiers, bananiers et arbres à pain[46]. Les spécialités de quelques établissements catholiques de formation professionnelle de l'intérieur du pays au temps de l'AEF sont aussi plus ou moins bien connues. Même si la Mission Saint-Louis de Port-Gentil n'a pas disposé d'un centre professionnel pour les apprentis, il n'en demeure pas moins qu'en 1954 fut initié dans cette localité «un cours de dactylographie sous les auspices de la Chambre de Commerce avec une dizaine d'élèves» (T. Ogowet, 1986*,* p. 93). À Saint-François-Xavier de Lambaréné, «le Père Jean-Baptiste Fauret créa un atelier pour les pinasses et les hors-bord. Plus tard, les Frères Arcade et Marcien créèrent eux aussi des ateliers pour la mécanique automobile puis pour la menuiserie» (J. Sima, octobre 1981, p. 45). Quant à la mission Saint-Hilaire de la Mpassa, de jeunes gens y allaient pour se former[47]. Gérard Otounga souligne, à ce sujet, qu'«une fois installées dans l'actuelle région de la Mpassa, l'administration coloniale et la mission catholique Saint-Hilaire vont s'atteler à mettre en place un certain nombre de structures pour la survie et la pérennisation

42. *Ibid.*
43. *Ibid.*
44. «Au travail avec nos collaborateurs indigènes» par Simone Bruneton, missionnaire à Oyem (Gabon) in*Récits Missionnaires illustrés*, n° 34, Société des Missions Evangéliques de Paris, Paris, 102, boulevard Arago (XIVè), 1933, *op. cit.*, p. 103
45. Pinus F., *Centre Professionnel d'Apprentissage Sainte-Marie, op. cit.*, p. B. 11.
46. AGSCS-E-Boîte III, 352-C, 4J1, 10b2, dossier n° 1, Gabon, Centre Professionnel d'Apprentissage Sainte-Marie, correspondance du Père François Pinus en date du 14/6/86, répondant à une lettre de Paul Coulon du 9/6/86, lui demandant l'autorisation de reproduire un article sur Mgr Luquet dans un livre à paraître sur Libermann, p. 11.
47. ANG - Fonds départementaux, Répertoire des archives de Franceville, rapport de fin d'année 1959-1960, 2D b (1) 66-2 cité par Otounga G. -C., 2000, p. 37.

de leurs œuvres[48] ». Parmi ces structures, il y avait des ateliers d'apprentissage[49] qui, à un moment donné, étaient gérés par le Frère Yeno et le Révérend Père Groff[50]. Et, comme partout ailleurs dans la plupart des missions catholiques où il y avait des besoins en main d'œuvre pour la construction des maisons et la fabrication des meubles, les spécialités étaient la menuiserie, la charpente et la maçonnerie. Cependant, jusqu'en 1906, « l'enseignement professionnel est encore moins développé que l'enseignement du français. Dans la plupart des missions, on ne demande aux élèves que quelques travaux nécessaires à la vie intérieure de la mission[51] », notamment la cuisine et la boulangerie[52]. Samuel-Bosco N'dong Nzué souligne que le « pacte colonial » « empêchait un enseignement trop vaste de la technique » (S.-B. N'dong Nzué, 1983, p. 231). Étant donné que le Gabon constituait un grand débouché pour les opérateurs économiques français, qui venaient y vendre des produits manufacturés usinés en métropole par des techniciens issus des établissements de formation professionnelle, la France économiquement affaiblie au lendemain du conflit franco-prussien en 1870, isolée en Europe par la diplomatie bismarckienne et économiquement ruinée par les deux Guerres mondiales (1914-1918 et 1939-1945), ne voulait pas risquer une crise de surproduction et de mévente de ses produits en développant le secteur de la formation professionnelle au Gabon. Parallèlement aux établissements confessionnels, le secteur public de formation professionnelle déploie ses enseignements.

2.2. Dans le secteur public

À l'école urbaine de Libreville, les matières enseignées étaient les métiers du bois (menuiserie, charpente), la maçonnerie, la

48. *Ibid*.
49. *Ibid*.
50. *Ibid*.
51. F. Challaye, « L'enseignement des indigènes au Congo français », extrait de *Pages libres*, n° 283, du 2 juin 1906, p. 563-564.
52. *Ibid*.

forge et l'agriculture[53]. Les mêmes métiers sont enseignés à l'École Professionnelle d'Owendo (qui se mua en École des Métiers d'Owendo) à partir de 1946 (G. Ella Edzang, 2020, p. 196), disions-nous *supra*, année d'ouverture dudit établissement. À l'École Territoriale d'Agriculture de Minkông, à vingt-deux kilomètres d'Oyem, on enseignait surtout l'agriculture, notamment «la culture de l'hévéa dans les années 1940, pour fabriquer les pneus des véhicules et des bottes en caoutchouc qui ont été détruits pendant la Seconde Guerre mondiale» (J. -C. Obame Essono cité par Ella Edzang G., 2020, p. 63). Somme toute, ces formations professionnalisantes étaient organisées par les colonisateurs pour satisfaire les besoins de l'administration coloniale française qui, presque subrepticement, était résolument engagée dans la mission civilisatrice des peuples autochtones du Gabon. La preuve en est que dans ces écoles du modèle occidental implantées au Gabon, un jeune autochtone ne pouvait apprendre comment fabriquer un masque, un tambour, un tam-tam, une statuette, une corbeille, un panier, un radeau, un pont en liane, le savon et le sel traditionnels, etc. Les internats étaient aussi des vecteurs du succès de la mission civilisatrice des centres d'apprentissage des métiers.

3. La vie des apprentis à l'internat

Après avoir passé une journée à l'école des Blancs où leur *modus vivendi* quotidien était mâtiné de la culture occidentale, les colonisateurs virent très tôt que les enfants risquaient de revenir aux coutumes précoloniales ancestrales en retournant dans leurs familles. L'ouverture des internats était dès lors opportune pour les isoler pendant une longue période et pour mieux les transformer à leur guise.

53. ANG-FP (G.), fichier Enseignement, Sciences et Arts, dossier n° 591, Enseignement territoire Gabon : 1915-1939.

3.1. La vie des apprentis à l'internat chez les missionnaires protestants et catholiques

Chez les missionnaires protestants, une nette séparation existait entre l'internat des filles et l'internat des garçons. À Samkita par exemple, dans le bassin de l'Ogooué, avant 1910, il y avait une «École des garçons» (C. Cadier cité par Ella Edzang G., 2020, p. 91), ce qui sous-entend qu'il y avait aussi une école des filles chez les missionnaires protestants[54].Les jeunes apprentis commencent une nouvelle vie marquée par la disparition de la langue maternelle, remplacée par la langue du colonisateur. La journée est marquée par un chronogramme rigoureusement respecté. Charles Cadier donne une idée de l'évolution séquentielle de la journée des apprentis de «L'École des garçons» de Samkita avant 1910.

Une cloche réveille la Station chaque matin[55]. Au dortoir, les garçons sortent leurs têtes des moustiquaires, s'étirent sur leurs lits de planches et descendent vers le fleuve pour se plonger dans l'eau. Un quart d'heure après, le culte les réunit. Présidée par un missionnaire, la séance consacrée à la prière commence après le second coup de cloche[56]. Après ce culte matinal, commence le travail intense. Les plus petits, ceux qui sont à l'a.b.c., se rendent immédiatement à la section consacrée à l'enseignement général où, pendant trois jours, ils s'initient aux mystères des lettres et des chiffres[57]. Quelques grands vont à l'atelier de menuiserie et à la scie de long, un ou deux à l'imprimerie; mais la grande majorité se livre au nettoyage de la Station et à l'agriculture[58]. Les apprentis travaillent vite. Des chants, des cris s'élèvent des différents groupes. Ruisselants de sueur, les faucheurs déposent leurs machettes, une fois la tâche de la matinée terminée. Le soir jusqu'à 21 heures, ce sont des causeries autour du

54. Lire «École des jeunes filles à Talagouga», *Correspondance* de Melle Kern, collection du «Son missionnaire», n° 207 : Levans, 1898, 4 p.
55. *Ibid.*
56. *Ibid.*
57. *Ibid.*
58. *Ibid.*

feu ou des jeux au clair de lune[59]. Parfois, une danse est organisée, accompagnée d'un orchestre de fortune, de caisses de bois et de vieilles boîtes de conserve métalliques vidées de leur contenu et qui résonnent en cadence[60]. Des chants au rythme étrange s'élèvent dans la nuit. Les jeunes gesticulent en mouvements désordonnés. Un seul mot de leur maître suffit et tout rentre dans le silence. Dans un tel contexte, la vie au corps de garde au village, la pêche avec des écuelles et la chasse avec des arbalètes, etc. sont presque oubliées par les jeunes qui, de surcroît, ne peuvent plus perpétuer la culture de leurs ancêtres. Les internats catholiques ont aussi une organisation spécifique.

Chez les catholiques, Nicolas Metegue N'nah (1974, p. 270-272) souligne que les journées des apprentis étaient aussi marquées, comme chez les protestants, par un chronogramme bien précis où l'enfant alternait les activités manuelles, de piété et des pauses pour manger ou se recréer. Mais, en dépit de leur organisation rationnelle apparente, les internats des missionnaires catholiques n'étaient pas toujours perçus comme étant des cadres appréciés par les jeunes gabonais. À Lambaréné, par exemple, la gestion des filles s'était avérée difficile en 1912. Monseigneur Adam souligne, à ce sujet, que « les filles font preuve de mauvais esprit, invectivent grossièrement et fréquemment les sœurs, sont arrivées à les frapper plusieurs fois[61] ». Il est fort probable que ces jeunes filles agressives refusaient d'adhérer à la culture occidentale. Une lecture attentive de la vie à l'internat dans le secteur public s'avère aussi opportune.

59. *Ibid.*
60. *Ibid.*
61. AGSCS-E-Fonds Gabon, MM. SS. Adam (12 lettres) et Martou (5 lettres), correspondance n° 1 du Mgr Adam au Révérend Père Secrétaire des Missions de la côte occidentale d'Afrique, Sainte-Marie de Libreville, le 22 janvier 1913.

3.2. La vie à l'internat dans les établissements publics de formation professionnelle

Dans les établissements publics de formation des ouvriers, le cadre le plus connu est l'internat des garçons de l'école urbaine de Libreville, ainsi que l'atteste le tableau 2.

Nom (s) et Prénom (s)	Race[62] ou région d'origine	Spécialité
Makanga Antoine	Mayumba	Charpentier
Makanga Omer	Mayumba	Charpentier
M'Boussou	Mayumba	Charpentier
Henri Bouando	Benga	Charpentier
Oguélé	Galoua	Charpentier
Révéro Jean-Baptiste	Oroungou	Charpentier
Ossatanga Augustin	Pongoué	Charpentier
M'Pogo René	Eshira	Charpentier
Charles Onguélé	Pongoué	Charpentier
Ikinda Gabriel	Oroungou	Charpentier
Origuinowé Sylvestre	Pongoué	Charpentier
Bembangoué Joseph	Oroungou	Forgeron
M'Ba Joseph	Pahouin	Forgeron
Rapongouno André	Oroungou	Forgeron
Tati Henri	Bavili	Maçon
Antchoué Martin	Pongoué	Maçon
Makaya Gustave	Bavili	Maçon
Mentchoua Adrien	Galoua	Maçon

Source : ANG-.PR (G.), Enseignement, Sciences et Arts, dossier n° 591, Enseignement territoire Gabon : 1919-1920.

Tabl. 2. Liste nominative des apprentis internes de l'École Urbaine de Libreville (1919-1920)

Effectivement, les apprentis de l'école urbaine de Libreville étaient issus des différentes régions et des différents groupes ethnoculturels du Gabon. Apparemment seuls les garçons étaient internés.

62. Dans ce tableau 2conforme à la source authentique, on parle de «race». Mais, en réalité, il s'agit des ethnies dont sont issus les apprentis.

Nonobstant leur utilité apparente, les internats des établissements publics de formation professionnelle étaient aussi, comme ceux des établissements missionnaires, des vecteurs du succès de la mission civilisatrice des colonisateurs. Les enfants coupés de leur milieu familial ne pouvaient pas «[…] perpétuer ce qui est le meilleur (dans leur) société» (M. Crahay, 1999, p. 106). Les lignes qui suivent nous donnent davantage une idée précise sur cette mission civilisatrice.

4. La formation des ouvriers : une œuvre scolaire civilisatrice

Pour les colons affairistes, il n'était pas question de développer leurs colonies d'Afrique, mais de les exploiter pour s'enrichir. À ce propos, en 1897, le major Boshart eut dit laconiquement : «nous n'allons pas en Afrique pour faire des grimaces philanthropiques, mais uniquement pour créer de nouveaux débouchés à notre commerce et à notre industrie» (Boshart cité par Nziengui Doukaga, 2008, p. 111-112). Quant aux colonisateurs, l'œuvre scolaire était une mission civilisatrice clairement exprimée, dénoncée sous la plume de Nicolas Metegue N'nah, qui souligne que «la diffusion de l'instruction scolaire dans les colonies […] n'obéissait ni à des préoccupations humanitaires, ni à des sentiments altruistes, mais aux nécessités de l'œuvre coloniale» (1994, p. 363). C'est pourquoi il importe de réexaminer les actes des colonisateurs, pour découvrir comment ils ont procédé pour «occidentaliser» (J. Aboughe Obame, 1975, p. 228) les jeunes apprentis autochtones.

4.1. La mission civilisatrice des missionnaires

Chez les missionnaires protestants du bassin de l'Ogooué, l'ingénieur agronome F. Faure écrivait ceci : «il est nécessaire d'enseigner à travailler et de faire aimer le travail manuel […] méprisé par tous [63]». Il poursuit en disant que « le travail est déshonorant, donc la femme seule travaille ; la femme, être […] à vie effacée, chose qu'on vend, qu'on revend […] marchandise dont on fait le trafic, qu'on

63. Lire F. Faure, 1908, «Le mépris du travail manuel» dans *Ce qu'il leur faut : l'évangile du travail*, *op. cit.*, p. 9.

exploite […] veut progresser […]. Montrons à son mari la noblesse du travail, sa dignité[64]». Au Congo, Félicien Challaye, quant à lui, soutenait que «c'est aussi l'intérêt des indigènes que leurs enfants apprennent un métier et notre langue. Ils s'habitueront peu à peu au travail, échapperont aux funestes conséquences de leur paresse héréditaire[65]». En réalité, ce discours s'apparente à un prétexte pour dissimuler ou pour voiler la mission civilisatrice des colonisateurs à travers le secteur de la formation des ouvriers.

En effet, nombre d'études historiques montrent clairement qu'avant l'arrivée des Blancs en Afrique subsaharienne en général et au Gabon en particulier, les autochtones étaient de véritables travailleurs. Les Adjumba par exemple étaient de bons sculpteurs du bois qu'ils transformaient en pirogues (W.-A. Ndombet., 1989, p. 344), des hommes se consacraient à l'agriculture, la chasse et la pêche ainsi qu'à l'artisanat (N. Metegue N'nah, 1994, p. 76-83). Les peuples autochtones du Gabon précolonial échangeaient des produits artisanaux fabriqués par eux-mêmes (L.C. Mboyi Mokanda, 2013, p. 166-167). Ce qui, dans une certaine mesure, atteste que les hommes étaient loin d'être paresseux.

En suggérant de montrer «la noblesse du travail, sa dignité[66]» aux autochtones, F. Faure sous-entend que les peuples du Gabon précolonial ne connaissaient pas les vertus du travail manuel. Ce qui est erroné, car en Afrique précoloniale en général et au Gabon en particulier, il y avait des écoles autochtones dans les castes, notamment la caste des forgerons, la caste des chasseurs, la caste des tisserands, la caste des vanniers, la caste des sculpteurs, etc. Dans ces corporations, la technique qui se transmettait de père en fils était héréditaire. De ces pratiques culturelles, techniques et artistiques, le père ne pouvait transmettre à son fils que ce qui est vertueux. Les populations du Gabon précolonial pratiquaient aussi

64. *Ibid*.
65. F. Challaye, 2 juin 1906, *L'enseignement des indigènes au Congo français* in «*Pages libres*, n° 283, *op. cit*., p. 560.
66. Lire F. Faure, 1908, «Le mépris du travail manuel» dans *Ce qu'il leur faut : l'évangile du travail*, *op. cit*., p. 9.

l'agriculture sur brûlis pour assurer leur autosuffisance alimentaire. Feignant d'ignorer l'existence des écoles autochtones qui n'avaient pas totalement disparu, F. Faure va plus loin en s'interrogeant sur l'avenir des jeunes autochtones du bassin de l'Ogooué : « Que vont-ils devenir au sortir de l'école ? Le jeune Pahouin rentre dans son village […] il est repris par la vie du clan, de famille, par le paganisme. Il n'a rien à faire du matin jusqu'au soir, il subit les sarcasmes, les insultes de ses parents […] il se sent étranger chez lui ; c'est un déclassé, un malheureux ? [67] ». Il conclut en disant que « quand les élèves quittent l'école, ils retournent dans les ténèbres intellectuelles [68] ». Ces propos semblent erronés, d'autant plus que l'école autochtone était toujours prête à accueillir ces enfants qui auraient déserté les centres d'apprentissages des métiers chez les missionnaires. L'évasion d'une fille citée *supra* à l'internat chez les Sœurs catholiques que la tante ne renvoya pas à l'école occidentale en est une preuve.

Chez les catholiques, la non-reconnaissance des vertus de la civilisation nègre est perceptible dans le discours du Révérend Père Augouard, qui écrivait ceci : « la race noire est bien la race de Cham, la race maudite de Dieu. […]. Cela se sent, cela se voit partout » (N. Metegue N'nah, 1974, p. 247-248). Libermann soutenait aussi que « les Noirs […] vivent dans la misère, dans la stupide ignorance, dans de ridicules superstitions, dans la corruption, et partout, ils sont délaissés. Personne ne leur tend une main secourable [69] ». René Charrier soutient qu'« il faut civiliser les peuples par l'enseignement de l'agriculture et des techniques artisanales. Cela fait partie de l'évangélisation » (R. Charrier, 1994, p. 18).

En réexaminant le discours du Révérend Père Augouard, il repose en grande partie sur une interprétation erronée des Écritures saintes contenues dans la Bible. En effet, selon la Bible, il ne s'agit pas exclusivement de l'homme noir, mais plutôt de toutes les races

67. *Id.*, p. 8.
68. *Ibid.*
69. Le Père Libermann, cité par Ndong Ondo A. et Lendjoungou-Fouta J., 1979, dans *L'évolution de la Mission Sainte-Marie de Libreville (1844-1905)*, mémoire de licence d'histoire, Université Omar Bongo, Libreville, p. 32.

humaines, c'est-à-dire les Noirs, les Blancs, les Jaunes[70], les Rouges[71], les métis, descendant d'Adam et Ève qui étaient condamnés par le péché originel. En fait, les colonisateurs voulaient amener les autochtones du Gabon à accepter la civilisation occidentale pour s'affranchir de la misère ou de la pauvreté.

En créant des écoles publiques, l'administration coloniale française se distingua comme étant la principale apologiste de la mission civilisatrice des colonisateurs au Gabon. Les lignes suivantes sont édifiantes à ce sujet.

4.2. La mission civilisatrice de l'administration coloniale française

Le 4 avril 1911 fut promulgué l'arrêté portant organisation de l'enseignement en AEF. Mais, comme au Moyen-Congo (C.-E. Kiamba, 2007, p. 40), l'organisation des formations professionnalisantes ne visait pas le développement du Gabon. C'est pourquoi le régime de l'indigénat aboutit à la mise en place de deux systèmes éducatifs dans les colonies de l'AEF, dont le Gabon, un système défectueux pour les jeunes aborigènes et un autre, plus performant, pour les enfants des colons. En toile de fond, c'était pour les colonisateurs une manière d'empêcher les jeunes gabonais d'accéder à un niveau élevé de la science et la technique.

Depuis les premières écoles et structures missionnaires d'apprentissage des métiers, les enseignements étaient dispensés en anglais et en langues indigènes (fang, omyènè). Le 27 mai 1883 fut officialisé à Libreville un arrêté[72] qui imposa l'exclusivité de l'usage de la langue française dans tous les établissements scolaires. Cet acte juridique voulait amener les jeunes autochtones à adhérer à la culture française. L'exclusivité de l'usage de la langue française dans l'enseignement marqua aussi l'histoire de l'éducation au Sénégal au temps colonial. À l'école Pinet-Laprade, un mécanicien principal qui

70. Les Japonais sont considérés comme appartenant à la race jaune.
71. Il s'agit des Indiens et des Amérindiens ou Indiens d'Amérique.
72. AGSCS-E-Boîte n° 168 : copie de l'arrêté sur l'enseignement du français au Gabon publié par le commandant Masson, Libreville, le 27 mai 1883.

avait déjà fait des cours à des apprentis de Brest en France, « eut le soupçon que les élèves ne connaissaient guère le français. Ils ne savaient ni le nom d'un outil ni d'un organe de machine » (D. Bouche, 1974, p. 547). En somme, à l'instar des colonies françaises d'Afrique de l'Ouest (Sénégal, Mali), les Français imposèrent leur langue comme langue exclusive dans l'enseignement au Gabon de façon à ce que la formation de la pensée ne conduise pas à la contestation, ainsi que le démontre Catherine Coquery-Vidrovitch (1992).

Conclusion

In fine, en réexaminant les actes des missionnaires protestants, catholiques et ceux de l'administration coloniale française, s'il est évident que la colonisation a permis aux jeunes autochtones du Gabon de s'ouvrir au monde extérieur et de goûter aux délices de quelques vertus de la civilisation occidentale, notamment la médecine moderne, l'enseignement et l'apprentissage des métiers, en réalité, les colonisateurs ne se sont pas soustraits de leur mission civilisatrice. À cette époque coloniale, qui précède le siècle des « Lumières » en Occident, au cours de laquelle la civilisation occidentale était perçue, présentée, défendue par les panégyristes de l'européocentrisme comme étant supérieure aux autres, les missionnaires et l'administration coloniale instrumentalisèrent la religion et l'apprentissage des métiers pour gagner l'adhésion consciente des colonisés. Dans les ateliers-écoles et plantations-écoles du modèle occidental, l'enseignement des pratiques culturelles et artistiques autochtones gabonaises pour permettre à l'enfant de perpétuer les vertus de la culture de ses ancêtres était proscrit. Fort de cela, l'on pourrait qualifier cette entreprise coloniale comme étant une mission civilisatrice.

Sources et bibliographie

Sources

Sources d'archives

Archives Nationales du Gabon

ANG-PR (G.), Enseignement, Sciences et Arts, Territoire du Gabon, Enseignement années 1915 à 1939, correspondance n° 2629 de Koumba Ambroise en date du 29 décembre 1922.

ANG-PR (G.), Enseignement, Sciences et Arts, Gouvernement Général de l'AEF, colonie du Gabon, Inspection de la main d'œuvre, correspondance n° 335 du lieutenant-gouverneur adressée à monsieur le Directeur de l'École urbaine de Libreville. Libreville, février 1927.

ANG-PR (G.), Enseignement, Sciences et Arts, dossier n° 591, Enseignement dans le territoire du Gabon : 1915-1939, sous-dossier Présidence de la République, Enseignement années 1918-1919 et 1920-1921.

ANG-FP (G.), Enseignement, Sciences et Arts, dossier n° 5247-355, Affaire concernant l'implantation nouvelle du Centre d'apprentissage prévu à Mouila, 1959.

ANG-FP (G.), Enseignement, Sciences et Arts correspondance de J. Gazanes, Directeur de Cabinet, adressée à monsieur le ministre de l'Instruction Publique, Libreville, le 9 avril 1959.

Archives privées de l'Eglise évangélique du Gabon

ANG-Fonds d'archives privées de l'Eglise Evangélique du Gabon, carton n° 2, rapports généraux d'activités sur les missions évangéliques du Gabon, dossier 1906-1907.

ANG-Fonds d'archives privées de l'Eglise Evangélique du Gabon, carton n° 1, dossier Statistiques Générales des Missions évangéliques du Gabon de 1920, 1921, 1941, Statistiques générales 1941.

ANG-Fonds d'archives privées de l'Eglise Evangélique du Gabon, carton n° 1, comptes de la station évangélique de Ngomo – factures de la scierie, factures de l'École professionnelle -, 1933.

ANG-fonds d'archives privées de l'Eglise Evangélique du Gabon, E. Lavignotte, rapport annuel de la Mission du Gabon, dossier SAIO, année 1937.
ANG-Fonds d'archives privées de l'Eglise Evangélique du Gabon, École Régionale d'Ezanga, rapport annuel de la Mission du Gabon par Lavignotte H., 1937.
ANG-Fonds d'archives privées de l'Eglise Evangélique du Gabon, carton n° 1, dossier Statistiques Générales des Missions évangéliques du Gabon de 1920, 1921, 1941, Statistiques générales 1941.

Archives du Centre d'Apprentissage Sainte-Marie de Libreville compilées par le Père François Pinus

PINUS F., *Centre Professionnel d'Apprentissage Sainte-Marie de Libreville : son histoire et sa finalité*, Libreville, Sainte-Marie.

Archives de la Société des Missions Évangéliques de Paris (ASMEP)-Boulevard Arago (Denfert Rochereau)

ASMEP-Fonds Congo français, carton Congo-Gabon (1912-1913), dossier sur *Les débuts de la Mission au Gabon : Le passage de l'American Board à la Mission Presbytérienne, et celui de la Mission Presbytérienne à la Mission de Paris.*
ASMEP-Fonds de la Société Agricole et Industrielle de l'Ogooué, observations répondant au rapport de Germond sur sa visite à la Mission du Congo, N'gômô, 28 octobre 1905.
-ASMEP.-Fonds C. Cadier, le problème scolaire dans la Mission de l'Ogooué et l'École de Samkita. Samkita, le 8 mars 1911.
ASMEP-Fonds M. Robert, correspondance adressée à M. le directeur de la Société des Missions Evangéliques de Paris, Lambaréné, le 13 mars 1911.
ASMEP-Oyem (Gabon), rapport général du 28 avril 1933 et «Au travail avec nos collaborateurs indigènes» par Simone Bruneton, missionnaire à Oyem in *Récits Missionnaires illustrés*, n° 34, Société des Missions Evangéliques de Paris, 102, boulevard Arago (XIVè), 1933.
ASMEP-Mission du Congo, rapport général 1931, Oyem (Gabon), le 2 mai 1932.

LÉONARD Jean-Marie, novembre 2000, *Les archives de la Société des Missions Evangélique de Paris. Cahier de Mission*, en supplément au n°107 (1822-1949), Paris.

Archives Générales Spiritaines de la Congrégation du Saint-Esprit (AGSCS-E), Rue du Pr Mazurié, au sud de Paris

AGSCS-E-dossier Gabon (Sainte-Marie), correspondance de Monseigneur Le Roy en date du 19 juin 1896.
AGSCS-E-Boîte n° 174 B, paquet Gabon (1911), correspondance n° 001 du Mgr Adam en date du 23 janvier 1911, adressée à M. le Révérend Père Secrétaire des missions de la côte occidentale d'Afrique.
AGSCS-E - Boîte III, 352-C, 4J1, 10b2, dossier n° 1, Gabon, Centre Professionnel d'Apprentissage Sainte-Marie, correspondance du Père François Pinus en date du 14/6/86, répondant à une lettre de Paul Coulon du 9/6/86, lui demandant l'autorisation de reproduire un article sur Mgr Luquet dans un livre à paraître sur Libermann.
AGSCS-E-Boîte n° 168 : copie de l'arrêté sur l'enseignement du français au Gabon publié par le commandant Masson, Libreville, le 27 mai 1883.

Sources imprimées

CADIER C., «l'École des garçons» in *Chez les Fangs du Gabon de 1909 à 1926 : l'activité sociale, scolaire et médicale de la Société des Missions de Paris*, Paris, DEFAP-Bibliothèque.
CHALLAYE F., 2 juin 1906, «L'enseignement des indigènes au Congo français» in *Pages libres*, n° 283, p. 56.
FAURE, 1908, «Le mépris du travail manuel» in *Ce qu'il leur faut : l'évangile du travail*, p. 9.

Bibliographie

BOUCHE Denise, 1974, *L'enseignement dans les territoires de l'Afrique Occidentale de 1817 à 1920 : une mission civilisatrice ou formation d'une élite* ? T.2, thèse de doctorat d'histoire, Université de Paris 1.

CHARRIER René, 1994, *Les frères courages : variation sur les frères spiritains : Mémoire Spiritaine. Etudes et document 1*, Paris, la Congrégation du Saint-Esprit.

COQUERY-VIDROVITCH Catherine, 1992, *L'Afrique occidentale au temps des Français : colonisateurs et colonisés c.1860-1886*, Paris, La Découverte.

ELELAGHE NZE Jean-François, 1977, « *De l'aliénation à l'authenticité* ». Problématique missionnaire et affrontements culturels au Gabon. L'exemple des Fang, thèse de 3è cycle de théologie catholique, Université de Strasbourg.

ELLA EDZANG Gabriel, 2020, *De l'apprentissage des métiers à la formation professionnelle au Gabon (1842-2010)*, thèse d'histoire de l'Afrique, Université Omar Bongo, Libreville.

KIAMBA Claude-Ernest, 2007, *Contribution de l'Etat et politique d'enseignement au Congo de 1911 à 1937 : une contribution à l'analyse de l'action politique en Afrique Noire*, thèse de doctorat e science politique, Université Montesquieu-Bordeaux IV.

MBOYI MOKANDA Laure-Cynthia, 2013, *La pratique des échanges commerciaux dans la société précoloniale au Gabon : XVIè-XIXè siècles*, thèse de doctorat d'histoire, Université Michel de Montaigne, Bordeaux 3.

METEGUE N'NAH Nicolas, 1974, *Le Gabon de 1854 à 1886 : « ''Présence»'' française et peuples* autochtones, thèse de doctorat de 3è cycle d'histoire, Université de Paris 1.

METEGUE N'NAH Nicolas, 1994, *Histoire de la formation du peuple gabonais et de sa lutte contre la domination coloniale (1839-1960)*, thèse de doctorat d'Etat d'histoire, sous la direction de Claude-Hélène Perrot et d'Hélène D'Almeida Topor, Université de Paris1-Sorbonne.

N'DONG NZUE Paul, 1983, *L'enseignement au Gabon : problèmes sociaux, économiques et culturels*, thèse de doctorat de philosophie, Université de Paris1 Sorbonne.

NDOMBET Wilson-André, 1989, *Histoire des Adjumba du Gabon du XVè siècle jusqu'en 1972*, thèse de doctorat d'histoire, Université de Paris-Sorbonne.

NDONG ONDO André et LENDJOUNGOU FOUTA Joseph, 1979, *L'évolution de la Mission Sainte-Marie de Libreville*, mémoire de

licence d'histoire, sous la direction de Nicolas Metegue N'nah, Université Omar Bongo, Libreville.

NDOUME ASSEBE Jean, 1979, *L'enseignement missionnaire au Gabon (1842-1960)*, thèse de doctorat d'histoire, Université de Paris1-Sorbonne.

NZIENGUI DOUKAGHA Charles, (1988), *L'enseignement et la formation d'une élite intellectuelle gabonaise (1920-1970)*, thèse de doctorat de 3è cycle, Université de Reims.

NZIENGUI DOUKAGA, 2008, *Introduction à l'histoire de l'enseignement au Gabon (1920-1970)*, Libreville, Editions du GRESHS.

OGOWET Thérèse, 1986, *La mission Saint-Louis de Port-Gentil de 1927 à 1971*, mémoire de maîtrise d'histoire, Université Omar Bongo, Libreville.

OLLA Jacqueline, 1983, *Sainte-Anne d'Odimba (1887-1960) : œuvre missionnaire et rayonnement*, mémoire de maîtrise d'histoire, Université Omar Bongo, Libreville.

OTOUNGA Gérard, 2000, *L'enseignement dans l'actuelle région de la Mpassa de 1898 à 1990*, mémoire de maîtrise d'histoire, Université Omar Bongo, Libreville.

TOURNEUX Henri et EYELI MANDJEK Olivier, 1994, *L'école dans la petite ville africaine (Maroua, Cameroun)*, Paris, Hachette Education.

ZORN Jean-François, 2012, *Le grand siècle d'une mission protestante : la mission de Paris de 1822 à 1914*, Paris, Karthala.

Les législations forestières et la préservation de la nature en Côte d'Ivoire (1880-1978)

Ange Barnabé ADOFFI,
Maître-Assistant
Département d'Histoire
Université Jean Lorougnon Guédé-Daloa, Côte d'Ivoire
adoffia@yahoo.com

Adjé Séverin ANGOUA,
Maître-Assistant
Département d'Histoire
Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan, Côte d'Ivoire
severinadje@yahoo.fr

Résumé

Cet article analyse les impacts des régimes forestiers adoptés par le colonisateur français et l'État ivoirien sur la protection de la nature en Côte d'Ivoire entre 1880 et 1978. Dans un contexte de mise en valeur de la colonie de Côte d'Ivoire et du développement économique de ce pays, à la suite de l'indépendance, l'exploitation forestière se fait dans une anarchie totale et consacre l'ère du pillage du bois. Les autorités françaises introduisent dans la colonie de Côte d'Ivoire plusieurs législations forestières, celles de 1900, 1912 et de 1935. À partir de 1965, les autorités ivoiriennes poursuivent la politique forestière du pouvoir colonial en promulguant en 1965 le code forestier modifié par celui de 1978. Ces différentes législations forestières ont contribué à la limitation de la destruction du couvert forestier.

Mots-clés : Régimes Forestiers - Protection - Nature - Côte D'ivoire - Catastrophes naturelles.

Forest laws and nature conservation in Ivory Coast (1880-1978)

Abstract

This article analyses the impacts of the forest regimes adopted by the French colonizer and the Ivorian state on the protection of nature in Ivory Coast between 1880 and 1978. In the context of the enhancement of the colony of Ivory Coast and the economic development of this country, following independence, logging is carried out in total anarchy and enshrines the era of timber looting. The French authorities introduced several forestry laws in the colony of Ivory Coast, those of 1900, 1912 and 1935. From 1965, the Ivorian authorities continued the forest policy of the colonial power by promulgating in 1965 the forest code modified by that of 1978. These various forest laws contributed to limiting the destruction of the forest cover.

Keywords: Forest Regimes - Protection - Nature - Ivory Coast - Natural disasters.

Introduction

La destruction de la forêt en Côte d'Ivoire prend forme en 1880 par l'entrée du bois dans le négoce entre cette colonie et l'Europe. Cette activité forestière se développe vers 1890 et 1892 et les premières entreprises de coupeurs se formalisent. Au cours de cette période jusqu'en 1900, l'exploitation forestière se fait dans une anarchie totale et consacre l'ère du pillage du bois. Face à ce désastre forestier, les autorités françaises introduisent dans la colonie de Côte d'Ivoire les premières législations forestières en 1900 puis en 1912. Ces deux régimes forestiers se heurtent à la politique de mise en valeur de la colonie qui nécessite le développement agricole et la création des infrastructures routières.
Le dynamisme agricole de la Côte d'Ivoire, basé essentiellement sur l'extension des cultures pérennes (le cacao, café, hévéa, palmier à huile) et des cultures vivrières, s'est affirmé au prix d'une forte pression sur le milieu naturel. La continuité de la déforestation pour des raisons économiques, susceptible d'engendrer des problèmes climatiques à l'avenir, contraint les autorités coloniales à promulguer dans la colonie le régime forestier de 1935. Ce régime renforce la législation forestière par le classement et la préservation de la forêt de 1935 à 1965.
Au lendemain de l'indépendance, le développement économique de la Côte d'Ivoire fondé sur les produits d'exportation accélère la déforestation (K. A. Brou et S. Boka, 2020, p. 146). En 1965, l'accroissement de la pression forestière est estimé à plus de 6 % du couvert végétal du pays[1]. Conscientes des méfaits de la destruction du couvert végétal sur le climat, les autorités ivoiriennes s'engagent à poursuivre la politique forestière du pouvoir colonial. Elles promulguent en 1965 le code forestier modifié par celui de 1978. Ces différentes législations forestières adoptées par le colonisateur français et l'État ivoirien, à la suite de l'indépendance, ont-elles

1. Ministère de l'Environnement et du Tourisme, 1994, *Livre blanc de l'environnement de Côte d'Ivoire*, tome 1, Abidjan, p. 46.

suffisamment contribué à la protection de la nature en Côte d'Ivoire entre 1880 et 1978 ?
La présente étude vise à montrer l'apport des régimes forestiers adoptés par les administrateurs coloniaux français et l'État ivoirien dans la préservation de la nature en Côte d'Ivoire entre 1880 et 1970. Pour ce faire, des sources archivistiques et imprimées ainsi que des documents scientifiques traitant des différentes politiques coloniales et postcoloniales de protection de la nature en Côte d'Ivoire ont été convoqués. Le dépouillement et la confrontation de ces données permettent de structurer l'étude en trois parties. La première traite du désastre forestier et des premières législations forestières (1880-1935). La deuxième examine le renforcement des politiques de protection de la nature (1935-1965). La troisième s'intéresse à la politique écologique de l'État ivoirien (1965-1978).

1. Du désastre forestier aux premières législations forestières en Côte d'Ivoire (1880 - 1935)

Dans cette rubrique, nous allons analyser la destruction du couvert forestier par l'exploitation forestière et présenter les premiers régimes forestiers en Côte d'Ivoire.

1.1. Le désastre forestier en Côte d'Ivoire

C'est autour des années 1880 que prend forme la destruction forestière dans la colonie. En effet, à la fin du XIXe siècle, le bois fait son entrée dans le négoce entre la Côte d'Ivoire et l'Europe (K. P. Tano, 2016, p. 25). Vers 1890, le Français Amédée Brétignère crée les premières sociétés de coupeurs (A. Brétignère, 1931). Un autre français, Picard systématise la coupure à partir de 1892, en mettant au point un mécanisme de transport sur traîneaux. (A. Hauhouot, 1992, p. 357-365). Cette activité qui se pratique entre 1880 et 1900 dans le sud-est de la colonie se fait sans norme et dans une anarchie. Ainsi de 1988 tonnes en 1890, les exportations se chiffrent-elles à l'espace de dix ans à 13 423 tonnes en 1900, soit une augmentation de plus de 11 435 tonnes (K P. Tano, 2016, p. 25). Cette coupe du bois

au cours de cette période inaugure le processus de destruction du couvert forestier ivoirien. Pour réguler l'activité et freiner le désastre écologique qui se formalise dans la colonie, le pouvoir colonial sur injonction de la Métropole promulgue en Côte d'Ivoire des Décrets portant organisation du régime forestier en 1900 et 1912.

1.2. Les premières législations forestières et les pressions foncières

Soucieux de réglementer le pillage excessif du bois dans la colonie, les administrateurs français promulguent deux législations forestières, respectivement en 1900 et 1912. Elles ont deux objectifs : restreindre l'exploitation forestière et préserver la forêt. La législation forestière de 1900 expose les ambitions de la France à restreindre la coupe du bois dans la colonie. Selon l'article 2 de cette législation, nul ne peut entreprendre une exploitation forestière dans les bois du domaine s'il n'est muni d'une autorisation du Lieutenant-gouverneur. Ce permis, strictement personnel, n'est délivré qu'à titre temporaire (J.-M. Meniaud, 1922, p. 34 et 36). Ce régime forestier interdit de déboiser ou de défricher les terrains situés sur les versants des montagnes et coteaux offrant un angle de 35 degrés et au-dessus ainsi que les terrains et que les contrevenants selon l'article 14 sont frappés d'une amende de 20 f à 1000 f[2].

En somme, cette législation est consécutive au constat d'épuisement des peuplements d'acajou dans les forêts du sud-est. (K. P. Tano, 2016, p. 50). Cette situation engendre des dispositions de préservation des espèces ligneuses et animales. Celles-ci s'adressent au repeuplement des arbres tels que le caoutchouc ou la gutta-percha. Le régime forestier de 1912 est dans son ensemble, une adaptation de celui de 1900. Toutefois, il est caractérisé par l'exploitation du bois en régie et par vente de coupe (G. J. Ibo, 1993, p. 83-104).

De nouvelles pressions forestières s'observent dans la colonie au moment de l'application du régime forestier de 1912. Celles-ci sont

2. *Journal Officiel de la Côte d'Ivoire,* 1900, Décret du 20 juillet 1900 organisant le régime forestier.

liées à la création des infrastructures routières et au développement de l'activité agricole. Les circuits naturels que sont les voies d'eau ne peuvent plus répondre efficacement au transport des billes de bois vers les navires. Dans ces conditions le pouvoir colonial initie de grands projets en matière d'infrastructures économiques, notamment la construction du chemin de fer et du port de petit Bassam-Abidjan dont les travaux débutèrent en 1903 si bien que 316 kilomètres de rail étaient ouverts à l'exploitation en 1912 (G. J. Ibo, 1993, p. 83-104).
En 1913, la Côte d'Ivoire est dotée de 4000 kilomètres de routes dont 1600 kilomètres en savane et 2400 kilomètres en forêt (G. J. Ibo, 1993, p. 83-104). En plus des voies d'évacuation de la sylve, le Gouverneur Angoulvant incite les indigènes à l'activité agricole. Avant 1893, le café et le cacao sont introduits sur le territoire comme produit de commercialisation. Lorsque le gouverneur Angoulvant prend la tête de la colonie en 1908, il incite les indigènes à étendre les plantations de cacao[3]. Les superficies de cacaoyers et de caféiers se multiplient ainsi partout dans les cercles de l'Indenié avec 3500 tonnes en 1925[4]. Elles se développent lentement au sud-est et à l'est de la Côte d'Ivoire puis gagnent le reste de la colonie après la Deuxième Guerre mondiale. L'expansion des grandes plantations aux mains d'Européens cesse au profit des petites exploitations africaines qui se multiplient. (M. J. Miege, 1966, p. 14-15). C'est une véritable politique qui dévaste les forêts et fait passer la Côte d'Ivoire d'une économie de subsistance à une économie de plantation.

1.3. La réglementation de la chasse et le service forestier

En 1914, les autorités coloniales se préoccupent de la question des animaux. Pour les colons français, les animaux constituent un patrimoine à préserver. Ces ambitions sont inscrites dans l'arrêté

3. 1RR31 : Rapport sur la station agricole de Bingerville et de la tournée de M. l'inspecteur d'agriculture Dellabonnin dans les cercles de Lahou, de l'Indenié et de Bondoukou (Sud) 1925.
4. 1RR31 : Rapport sur la station agricole de Bingerville et de la tournée de M. l'inspecteur d'agriculture Dellabonnin dans les cercles de Lahou, de l'Indenié et de Bondoukou (Sud) 1925.

du 15 mars 1914 portant réglementation de la chasse notamment la protection des espèces animales en Afrique occidentale française[5]. En Côte d'Ivoire, c'est en 1925 que cette question est formalisée dans un arrêté promulguant en AOF le décret du 10 mars 1925[6]. Les éléments centraux de ce décret sont : la réglementation de la chasse et la création des parcs nationaux. Pour ce faire, des permis de chasse sont mis à la disposition des chasseurs. Ce sont le permis de commerce, le permis d'indigène, le permis de capture scientifique et le permis de chasse ordinaire[7]. Ces différents permis tentent d'organiser la chasse afin de diminuer la destruction sauvage des espèces animales. Toutefois, certains animaux, tels que les panthères et les chimpanzés, du fait de leur caractère dangereux pouvant empêcher la mise en valeur de la colonie, sont exclus dans la réglementation.

Si le Lieutenant-gouverneur incite à la destruction des panthères avec une prime de 20 francs par animal abattu, il recommande néanmoins que les chimpanzés soient capturés[8]. L'observation de la politique faunique favorise la création d'un service des eaux et forêts dans la colonie. Il a pour but de suivre l'application du décret du 10 mars 1925 et de participer à la reconstitution du couvert forestier. En cette même année de 1925, est nommé dans la colonie un inspecteur adjoint des eaux et forêts. Ce service forestier comprenait au 31 décembre 1929 1 inspecteur-chef de service, 2 inspecteurs adjoints, 1 contrôleur principal, 4 contrôleurs, 2 aides-contrôleurs, 4 aides-contrôleurs adjoints, 1 contractuel, 40 gardes auxiliaires indigènes et 2 écrivains, soit 15 européens et 44 indigènes (G. J. Ibo, 1993, p. 83-104). M. Martineau envoyé en Côte d'Ivoire pour organiser le service forestier, a été le créateur de la réserve forestière de Banco près d'Abidjan (L. Lavauden, 1941, p. 285-365) transformé

5. *Journal Officiel de l'Afrique Française*, 1914, arrêté du 15 mars 1914 portant réglementation de la chasse en Afrique occidentale française.
6. *Journal Officiel de la Côte d'Ivoire,* 1925, arrêté du 10 mars 1925 portant réglementation de la chasse dans la colonie.
7. *Journal Officiel de la Côte d'Ivoire*, 1925, Décret du 10 mars 1925 portant réglementation de la chasse dans la colonie.
8. *Journal Officiel de la Côte d'Ivoire*, 1912, article 1er du décret du 18 juin 1912 organisant le régime forestier de la Côte d'Ivoire.

en parc national par le décret du 31 octobre 1953[9]. Comme l'indique le tableau 1, plusieurs réserves forestières sont créées par le service des eaux et forêts entre 1926 et 1932.

N° d'ordre	Dénomination	Localité	Décret et date de création	Superficie (ha)
1	Réserve botanique de Katiola	Katiola	Arrêté n° 1026 du 6/7/1926	200
2	Réserve botanique de Bamoro	Diabo	Arrêté n° 1014 du 6/7/1926	2200
3	Réserve botanique de Orumbo Boka	Toumodi	Arrêté n° 200 du 31/1/1929	3600
4	Reserve Botanique de Bouaflé	Bouaflé	Arrêté n° 285 du 14/2/1929	32400
5	Réserve botanique de Singrobo	Tiassalé	Arrêté n° 999 du 22 mai 1929	1200
6	Réserve Botanique de Niangbo	Niakaramadougou	Arrêté n° 1995 du 31/8/1932	1700

(Source : Ministère de l'Environnement et du Tourisme, 1994, *Livre blanc de l'environnement de Côte d'Ivoire*, tome 1, Abidjan, p. 34).

Tabl. 1 : Réserves botaniques en Côte d'Ivoire entre 1926-1932

Le service forestier a aussi pour mission la sauvegarde des essences précieuses, notamment l'acajou, intensément exploitées après la Première Guerre mondiale (A. Bertin, 1918, p. 7). La reconstitution du couvert végétal est placée sous la direction du service forestier basé dans la station du Banco. Les agents de ce service avaient récolté dans divers cercles de la colonie, des graines des meilleures variétés de l'acajou afin de constituer les premières expérimentations de la station du Banco.

En 1925, la somme de 5000 francs avait été mise à la disposition de cette structure, avec un rallongement de 10000 francs accordé à la fin du mois de juillet de la même année, pour le travail de peuplement

9. Ministère de l'Environnement et du Tourisme, 1994, *Livre blanc de l'environnement de Côte d'Ivoire*, tome 1, Abidjan, p. 33.

(K. P. Tano, 2016, p. 167). Cette politique de repeuplement des étendues forestières préoccupait l'administration coloniale. À ce titre, le budget alloué à cette activité passait de 10 000 francs en juillet 1925, à 15 000 francs en 1925 puis à 230 000 francs en 1928 (K. P. Tano, 2016, p. 167). Toutefois, débutée en grande pompe, cette activité s'essouffle.

L'histoire des services forestiers en Côte d'Ivoire remonte en 1907. C'est au cours de cette année que la France envoie en mission en Côte d'Ivoire, le 1er inspecteur forestier adjoint (L. Lavauden, 1941, p. 285-365). Cette mission permet la création officielle du service forestier par l'arrêté n° 1884 du 12 mars 1912[10]. Le déclenchement de la Première Guerre mondiale oblige la France à rappeler son personnel colonial et le service forestier ivoirien qui tentait de se mettre en place est suspendu. Le personnel forestier, les officiers et gardes furent presque entièrement mobilisés (L. Lavauden, 1941, p. 285-365).

Au lendemain de ce conflit, la France avait besoin de plusieurs millions de mètres cubes de bois pour sa reconstitution, qui devraient nécessairement venir de l'étranger, comme le souligne en 1918 André Bertin (p. 1), inspecteur des Eaux et Forêts, envoyé en mission d'études dans les colonies françaises :

> La reconstitution de nos régions dévastées par la guerre, la reconstruction de 250 000 immeubles démolis, la remise en état de nos voies ferrées et de nos mines, l'achèvement de grands travaux suspendus pendant les hostilités et enfin la construction d'une flotte commerciale importante vont exiger les importations de bois évaluées à huit millions de mètres cubes par an. Pour une période de dix ans, il faut donc prévoir une dépense de dix milliards de francs environ qu'il nous faudra payer en or si l'achat est fait à l'étranger. Les 80 millions de mètres cubes de bois ainsi indispensables devront nécessairement venir du dehors, car nos forêts françaises se trouvent épuisées après cinq années de guerre.

10. *Journal Officiel de la Côte d'Ivoire*, 1912, article 1er du décret du 18 juin 1912 organisant le régime forestier de la Côte d'Ivoire.

À l'instar d'André Bertin, plusieurs inspecteurs des Eaux et Forêts sont envoyés en missions dans les colonies françaises pour demander aux bois coloniaux de combler le déficit de production ligneuse de la France. Se fondant sur des statistiques produites par des amateurs, André Bertin (1918, p. 4) affirme que le couvert végétal de la Côte d'Ivoire peut fournir 3 milliards de mètres cubes bois à la France. Déjà en 1913, les exportations de bois de la Côte d'Ivoire vers la France ont atteint le chiffre de 42 700 tonnes (A. Bertin, 1918, p. 7). Jusqu'en 1924, le service forestier basé à Abidjan avait assuré une mission qui pouvait être qualifiée de « service minimum » consistant à s'occuper « uniquement du contrôle des exploitations existantes et de l'établissement des papiers qu'elles nécessitaient. (K. P. Tano, 2016, p. 164). Ses actions pour le contrôle des activités liées à l'abattage des arbres demeurent limitées. Plusieurs permis d'exploitations forestières sont délivrés pour répondre aux besoins de la France. En 1935, vu la forte demande en bois de la Métropole et le désordre régnant dans la délivrance du permis d'exploitation forestière, susceptibles de provoquer à long terme la désertification, le pouvoir colonial revoit sa politique de protection de la nature en Côte d'Ivoire.

2. Le renforcement des politiques de protection de la nature et ses acquis (1935-1965)

Le renforcement des politiques de la nature porte sur le classement et les acquis en matière de protection de la nature entre 1935 et 1965.

2.1. Le classement des forêts

En 1935, la France réorganise le régime forestier en AOF. Cette action émane du décret du 4 juillet 1935. Selon l'article premier de ce décret, les forêts vacantes et sans maîtres ainsi que les périmètres de reboisement définis appartiennent à l'État. Ces forêts sont définies comme

> les terrains dont les fruits exclusifs ou principaux sont les bois d'ébénisterie, d'industrie ou de service ; les bois de chauffage et à charbon ou des produits accessoires tels que les écorces et fruits tanin, les écorces

textiles et tinctoriales, le kapock, le caoutchouc, le glu, les résines, les gommes, les bambous, les palmiers spontanés et tous les autres végétaux ne constituant pas un produit agricole[11].

Ce code forestier, en son article 3, précise que les forêts domaniales sont réparties en deux catégories ; à savoir le domaine forestier classé ou réservé et le domaine forestier protégé. Les forêts protégées portent sur les autres forêts du domaine n'ayant pas encore fait l'objet d'un arrêté de classement[12]. Elles sont classées parmi les parties de terrains nues ou insuffisamment boisées. Elles comprennent les versants montagneux offrant un angle de 35 degrés et plus, dont la mise en réserve est reconnue indispensable, les dunes du littoral, les terrains où pourraient se produire des ravinements et éboulements dangereux. Cette politique de classement des forêts a connu trois phases, notamment la reconnaissance du périmètre à classer, les réclamations et la signature du décret ou de l'arrêté.

La reconnaissance du périmètre se fait, en accord avec le commandant du cercle, entre le service forestier et les représentants des villages concernés. Le service forestier établit un projet de classement avec indications précises des limites prévues qu'il remet à l'administrateur-commandant de cercle qui à son tour le porte à la connaissance des villageois. Dans les 30 jours qui suivent le dépôt du projet de classement, le lieutenant-gouverneur ordonne la réunion de la commission, dite de classement, composée du Commandant du cercle, du chef du service forestier ou son représentant, membre, du chef ou notable de chaque village concerné.

Ces trois entités s'accordent sur le projet et se transportent au chef-lieu du cercle ou de la subdivision afin d'examiner le bien-fondé des réclamations qui auront pu être formulées par les populations à travers la détermination des limites de la forêt à classer et la constatation d'une absence ou l'existence de droits d'usages grevant la forêt à classer. Si la parcelle est exempte de toutes contestations, un

---

11. *Journal Officiel de la Côte d'Ivoire*, 1935, titre 1, article 2, du décret du 4 juillet 1935 organisant le régime forestier de la Côte d'Ivoire.
12. *Journal Officiel de la Côte d'Ivoire*, 1935, titre 1, article 5, du décret du 4 juillet 1935 organisant le régime forestier de la Côte d'Ivoire.

procès-verbal des opérations de la commission est établi et transmis au Lieutenant-gouverneur après avis du chef du Service forestier et receveur des Domaines. Ce projet de classement est alors transmis au Gouverneur général pour décision. Ce sont des sections du décret de 1935, qui déterminent la protection des forêts classées et protégées.
La section 3 ''culture sur sol forestier'' du décret détermine les interdictions de destruction des forêts classées et protégées. L'article 20 de ce décret stipule que

> Les cultures sur le sol forestier après défrichement et incinération sont formellement interdites dans les forêts classées et à l'intérieur des périmètres de reboisement ainsi que tout défrichement de bois et broussailles sauf autorisation spéciale et motivée de l'administration coloniale.

Quant à la section 4 «Espèces protégées » article 21, on note l'instruction suivante « l'abattage, l'arrachage, la mutilation des gommes (acacia Sénégal), karités, kolatiers, kapokiers, rôniers, copaliers, palmiers à huile sont interdits sauf autorisation ». L'article 27 de cette section mentionne que l'exploitation des forêts domaniales par les services publics ou des particuliers peut être faite par régie, par vente de coupes, par permis temporaire d'exploitation et par permis de coupe.
Toutefois, les contrevenants sont réprimés ou subissent des sanctions et des pénalités. Ainsi quiconque coupera ou enlèvera des arbres ou exploitera des produits forestiers accessoires, sans y avoir été autorisé ou sans jouir du droit d'usage, est puni d'une amende de 10 à 100 francs et d'un emprisonnement de six jours à un mois (Article 56). La politique de protection des forêts pousse le pouvoir colonial à créer en Côte d'Ivoire une école forestière. Selon Guéhi Jonas Ibo, la création en décembre 1940 d'une École forestière de l'AOF à Abidjan avait pour but la formation des assistants forestiers pour les colonies de la fédération. (G. J. Ibo, 1993, p. 83-104). Le code forestier de 1935 est resté en vigueur dans la colonie jusqu'en 1965. En somme :

[…] Débuté timidement en 1925, le processus de classement des réserves forestières s'accélérait au fil des années. Dans sa progression, cette politique avait connu deux grandes phases dont les repères chronologiques sont les suivants : 1925-1945 pour la première et 1945-1958 pour la deuxième et dernière période. Chaque période se subdivisait en deux étapes (1925-1935 ; 1935-1945 pour la première période et 1945-1953 ; 1953-1958 pour la deuxième) en fonction de l'intensité avec laquelle se déroulait le programme de classement des forêts dans la colonie. (K. P. Tano, 2016, p. 169).

2.2. Les acquis de la politique de protection de la nature du pouvoir colonial

N° d'ordre	Dénomination	Localité	Décret et date de création	Superficie (ha)
1	Réserve Botanique de N'ganda	Grand-Bassam Adiaké	Arrêté n° 2020/SF du 3/9/1928	4400
2	Réserve botanique de Tankessé	Tanda	Arrêté n° 391/SF du 4/3/1929	3600
3	Réserve Botanique de Tos	Bouaflé Sinfra	Arrêté n° 3499/SE/ du 29/11/1937	23000
4	Réserve naturelle intégrale des Monts-Nimba	Danané Man	Décret du 5/7/1944	5000
5	Réserve botanique de Yapo	Agboville	Arrêté n° 129/SF du 10/7/1947	37000
6	Parc national du Banco	Abidjan	Décret du 31/10/1953	3000
7	Réserve botanique de Moni	Danané	Arrêté n° 4611/ SE/F/du23/6/1954	10000
8	Parc national d'Azagny	Grand-Lahou	Arrêté n° 536 du 25/06/1960	19400

(Source : Ministère de l'Environnement et du Tourisme, 1994, *Livre blanc de l'environnement de Côte d'Ivoire*, tome 1, Abidjan, p. 33-34).

Tabl. 2 : Parcs, réserves naturelles et botaniques entre 1928-1960

L'application du code forestier de 1935 a donné des signes contre la destruction du couvert forestier. Avant 1951, l'exploitation forestière est réduite, ce qui favorise la conservation et la protection

non seulement des espèces végétales, mais aussi de la forêt toute entière. Ainsi, jusqu'en 1951 l'exploitation forestière est limitée et seules quelques espèces étaient coupées (acajou surtout, et Avodiré, Iroko, Makoré, Sipo). (J. -C. Arnaud, G. Sourina, 1979, p. 281 - 301). En 1956, les surfaces boisées étaient de l'ordre de 12 millions d'ha. (J. -C. Arnaud, G. Sourina, 1979, p. 281-301).
Le tableau 2 présente quelques réserves naturelles et botaniques créées entre 1928 et 1960.
Dans tous les cercles de la colonie, le pouvoir colonial, par l'entremise des services forestiers, a érigé près de 87 massifs forestiers en forêts domaniales classées : 14 dans le cercle de N'zi Comoé, 12 dans l'Agneby, 12 dans celui des Lagunes, 9 dans celui de Man, 6 dans celui de Kong, 5 à l'Indenié, 4 forêts classées à Assinie, Bassam, Sassandra et dans le cercle des Gouro, 3 dans les cercles de Tagouana et de Lahou et enfin 1 à Daloa et Tabou (G. J. Ibo, 1993, p. 83-104). Cette politique de protection de la nature n'a pas seulement été une activité des colonisateurs, elle a aussi occupé la politique des nouvelles autorités ivoiriennes. Tout comme le pouvoir colonial, les nouvelles autorités ivoiriennes essayent de poursuivre la politique écologique en Côte d'Ivoire.

3. La politique écologique de l'État ivoirien (1965-1978)

La politique écologique de l'État ivoirien se résume au code forestier de 1965 et à la création d'une structure spécialisée de repeuplement de la forêt. Elle a permis la création des parcs nationaux et des réserves entre 1965 et 1978.

3.1. Le code forestier de 1965

À partir de 1965, la Côte d'Ivoire s'inscrit dans une dynamique de développement de son économie. Cette ambition se matérialise par l'incitation au retour à la terre et aux exportations forestières. Bien que la politique gouvernementale soit orientée vers les produits d'exportation, elle est également soucieuse de la préservation de la nature. Le code forestier de 1965 s'inscrit dans cette dynamique.

Il fait la distinction entre le domaine de l'État et celui réservé aux collectivités. (A. Hauhouot, 1992, p. 357-365). Cette loi ivoirienne n° 65-425 du 20 décembre 1965 régit les forêts ainsi que les aires de protection et de reboisement[13]. Elle catégorise aussi les droits applicables dans le domaine forestier tant au niveau de la constitution des forêts classées et de réserves, l'exercice des droits coutumiers que la délivrance des concessions d'exploitation forestière.
Le décret de 1965 est modifié le décret n°78-231 du 15 mars 1978.[14] Ce décret va plus loin en identifiant dans le secteur réservé aux pouvoirs publics, un domaine permanent de l'État qui représente 62 % des forêts de l'État, et le domaine rural. (A. Hauhouot, 1992, p. 357-365). Le décret du 15 mars 1978 distingue le domaine forestier permanent de l'État du domaine forestier rural. Le domaine forestier permanent de l'État est composé des forêts classées, des périmètres de reboisement et de certains massifs forestiers. Ce domaine forestier permanent a pour fonction de produire du bois et garantir l'équilibre écologique du pays (K. A Zeta et K. G. Azowa, 2012, p. 51-61). En somme, le décret de 1978 renforce celui de 1965. En plus des décrets, l'État crée la SODEFOR.

3.2. La création d'une structure spécialisée de repeuplement de la forêt : la SODEFOR

Dans l'action de protection de la forêt ivoirienne, l'État ivoirien crée la Société de Développement des Forêts (SODEFOR) le 15 septembre 1966. Elle a pour objet : l'élaboration et la mise en œuvre de la politique environnementale du gouvernement[15]. Une politique qui passe par l'enrichissement et la valorisation du patrimoine forestier national, par le développement de la production forestière, la valorisation des produits issus des forêts, la sauvegarde des zones forestières et de leurs écosystèmes. Outre cette mission,

13. *Journal Officiel de la Côte d'Ivoire*, 1965, Décret n° 65-425 du 20 décembre 1965 portant code forestier ivoirien.
14. *Journal officiel de la Côte d'Ivoire*, 1978, Décret n° 78-231 du 15 mars 1978 portant code forestier ivoirien.
15. *Journal Officiel de la Côte d'Ivoire*, 1966, Décret du 15 septembre 1966 créant la Société de Développement des Forêt, (SODEFOR).

la SODEFOR est responsable de la gestion et de l'équipement des forêts classées (au nombre de 234 en 1960) et des terres domaniales qui lui sont confiées par l'administration forestière aux termes des conventions générales ou particulières.

Au nombre de ses missions, la SODEFOR assure la restauration, le reboisement et la surveillance des domaines forestiers. Pour favoriser la restauration du couvert végétal ivoirien, le ministre chargé des Eaux et forêts de l'époque recommande à cet établissement public à caractère industriel et commercial de réaliser 500 000 hectares (ha) de forêt en raison de 10 000 hectares (ha) par an (K. A. Brou et S. Boka, 2020, p. 149). Soucieux de l'importance de l'agriculture et de l'exploitation du bois dans l'économie de la Côte d'Ivoire, la SODEFOR opte, entre autres mesures, pour une stratégie de reboisement axée sur le développement de l'agroforesterie ou de plantations forestières en vue d'atteindre son objectif. C'est une technique qui consiste à associer sur un même terrain des arbres et des plantations agricoles.

En accord avec les collectivités territoriales, des espaces sont aménagés à cet effet dans le sud-ouest, à l'ouest, à l'est et au centre ouest. Ces espaces, définis et délimités, intègrent ainsi le domaine forestier privé de l'État ivoirien[16]. Plusieurs essences forestières telles que le teck, le makoré, mises au point par le Centre Technique Forestier Tropical (CTFT) ont été sollicitées dans les plantations forestières. Cette politique de restauration du couvert végétal menée par la SODEFOR a été insignifiante. En effet, de 1966 à 1977, elle n'a pu réaliser que 27 000 hectares (ha) de plantations forestières, alors que l'objectif minimal a été fixé à 10 000 hectares (ha)/an (J. -C. Arnaud, G. Sourina, 1979, p. 300).

16. Le domaine forestier privé de l'État est composé : des forêts classées, des agro-forêts, des forêts acquises ou créées dans le domaine rural par l'État et des jardins botaniques. Il peut être géré soit par les collectivités territoriales, soit par des personnes morales de droit privé, soit par des communautés rurales.

3.3. Les acquis de la politique de protection de la nature de l'État ivoirien

À partir de 1965, l'État ivoirien poursuit la politique forestière de l'administration coloniale. En plus des structures étatiques telles que la SODEFOR, l'État crée, le 08 juin 1971, le Secrétariat d'État chargé des Parcs Nationaux et le Secrétariat d'État chargé de la reforestation. Ce dernier sera érigé en 1974 en ministère de la Protection de la Nature et de l'Environnement. De 1968 à 1976, l'ensemble des actions en matière de protection de la nature sont contenues dans le tableau 3.

N° d'ordre	Dénomination	Localité	Décret et date de création	Superficies (ha)
1	Parc National du Mont Péko	Duékoué	Décret 68-79 du 9/2/1968	34 000
2	Parc National de la Marahoué	Bouaflé	Décret 68-80 du 9/2/1968	101 000
3	Parc National de la Comoé	Bouna	Décret 68-81 du 9/2/1968	1 149 150
4	Parc National de Taî	Taî	Décret 72-544 du 28/08/1972	436 000
5	Réserve de faune de N'Zo	Taî, Buyo, Zagné	Décret 72-545 du 28/8/1972 modifié par le Décret 73-132 du 21/3 1973	96 000
6	Réserve du Haut-Bandama	Katiola	Décret 73-133 du 21/3/1973	123 000
7	Parc National des Îles Ehotilés	Adiaké	Décret 74-179/du 25/4/1974	550
8	Parc National du Mont Sangbé	Biankouma	Décret 76-215 du 19/02/1976	95 000

(Source : Ministère de l'Environnement et du Tourisme, 1994, *Livre blanc de l'environnement de Côte d'Ivoire*, tome 1, Abidjan, 1994, p. 33-34).

Tabl. 3 : Parcs et réserves entre (1968-1976)

Ce tableau inventorie les parcs nationaux créés en Côte d'Ivoire entre 1968 et 1976. On compte au total 6 Parcs Nationaux et 2 réserves de faunes dans différentes régions de la Côte d'Ivoire. Cette politique consacre l'ambition des autorités ivoiriennes à la préservation des espèces animales. Ces efforts n'ont pas été poursuivis toute la décennie 1978.

Toutefois, l'incitation au retour à la terre depuis les années 1970 et la construction des barrages hydroélectriques dans les années 1960-1970 ont été cruciales pour la forêt en Côte d'Ivoire. Le déclassement des forêts de Tos pour les déguerpis de Kossou, les infiltrations clandestines dans les Parcs Nationaux les plus importants du pays (Marahoué et Comoé) ont engendré la dégradation constante du patrimoine forestier ivoirien.

Conclusion

La politique de protection de la nature en Côte d'Ivoire a connu trois phases. La première phase (1900-1935) caractérisée par l'ère du pillage du bois est consécutive au désastre forestier constaté dans la colonie depuis 1880. Historiquement, le désastre forestier est effectif entre 1880 et 1900. Ce pillage systématique du bois exige une réglementation pour éviter une disparition brusque de la sylve en Côte d'Ivoire. Pour acter cette volonté, le pouvoir colonial promulgue les premières législations forestières entre 1900 et 1935. Toutefois, de nouvelles réalités se dressent contre cette législation et relancent la pression foncière entre 1912 et 1935. Elles résultent de la mise en valeur de la colonie et motivées par la création des plantations de cacao et de café ainsi que des infrastructures économiques pour l'évacuation des produits agricoles vers le littoral.

Ces politiques accentuent le ravage de la forêt. L'administration coloniale décide de revoir la législation forestière en vigueur dans la colonie, ainsi va naître la deuxième phase (1935-1965). Celle-ci jette les bases d'une réforme profonde de la législation forestière en Côte d'Ivoire. Elle se formalise par le décret du 4 juillet 1935 portant organisation du régime forestier et indique que l'exploitation

des forêts domaniales se fait par vente, par permis temporaire et par permis de coupe. Ce régime a permis la protection des espèces botaniques, fauniques et floristiques.
Ce dynamisme est poursuivi par l'État ivoirien dès 1965 par une politique écologique de l'ère postcoloniale. Cette troisième phase (1965-1978) est marquée par le code forestier de 1965 qui fait une distinction entre le domaine de l'État et celui réservé aux collectivités. Il permet la création de la SODEFOR dont la vocation a été la restauration, le reboisement et la surveillance des domaines forestiers. Depuis des décennies les réserves forestières du pays sont soumises à des activités anthropiques illicites réduisant et amenuisant les superficies des réserves.
En définitive, les différents régimes forestiers de 1900 à 1978 ont joué un rôle fondamental dans la limitation de la destruction du couvert forestier de la Côte d'Ivoire par la création des parcs nationaux et des réserves de faunes sur l'ensemble du territoire ivoirien ainsi que le reboisement du couvert végétal. Cependant, les intérêts économiques suscités par l'exploitation forestière ont sans doute entravé la bonne application des différentes législations forestières, garantes de la protection de la nature. Les différentes catastrophes écologiques (sécheresses) auxquelles la Côte d'Ivoire est confrontée depuis 1983 semblent être une parfaite illustration. Des études pourraient y réfléchir.

Sources et bibliographie

Sources

1RR31 : Rapport sur la station agricole de Bingerville et de la tournée de M. l'inspecteur d'agriculture Dellabonnin dans les cercles de Lahou, de l'Indenié et de Bondoukou (Sud) 1925.
Journal Officiel de l'Afrique Française, 1914, arrêté du 15 mars 1914 portant réglementation de la chasse en Afrique occidentale française.
Journal Officiel de la Côte d'Ivoire (J.O.C.I), 1900, Décret du 20 juillet 1900 organisant le régime forestier.

Journal Officiel de la Côte d'Ivoire, 1912, Décret du 18 juin 1912 organisant le régime forestier de la Côte d'Ivoire.
Journal Officiel de la Côte d'Ivoire, 1935, Décret du 4 juillet 1935 organisant le régime forestier de la Côte d'Ivoire.
Journal Officiel de la Côte d'Ivoire, 1965, Décret n° 65-425 du 20 décembre 1965 portant code forestier ivoirien.
Journal Officiel de la Côte d'Ivoire, 1966, Décret du 15 septembre 1966 créant la Société de Développement des Forêt, (SODEFOR).
Journal Officiel de la Côte d'Ivoire, 1978, Décret n° 78-231 du 15 mars 1978 portant code forestier ivoirien.
Ministère de l'Environnement et du Tourisme, 1994, *Livre blanc de l'environnement de Côte d'Ivoire*, tome 1, Abidjan, 179 p.

Bibliographie

ARNAUD Jean-Claude, SOURNIA Gérard, 1979, « Les forêts de Côte d'Ivoire : Une richesse naturelle en voie de disparition », *Les Cahiers d'Outre-mer*, n° 127- 32e année, p. 281-301.
BERTIN André, 1918, *Les bois coloniaux : mission forestière coloniale*, Paris, Émile Larose.
BRETIGNERE Amédée, 1931, *Aux temps héroïques de la Côte d'Ivoire. Des lagunes au pays de l'or et aux forêts vierges,* Paris, Pierre Roger.
BROU Konan Alain et BOKA Samuel, 2020, «La contribution du couvert forestier au développement économique de la Côte d'Ivoire», *Revue Gabonaise d'Histoire et Archéologie*, n° 5, p. 133-153.
HAUHOUOT Aesseypo, 1992, « Les ressources forestières dans la problématique du développement de la Côte d'Ivoire », *Espace géographique*, tome 21, n° 4, p. 357-365.
IBO Guéhi Jonas, 1993, «La politique coloniale de protection de la nature en Côte d'Ivoire (1900 - 1958)», *Revue française d'histoire d'Outre-mer*, tome 80, n° 298, p 83-104.
LAVAUDEN Louis, 1941, «Les forêts coloniales de la France, Mémoire couronné par l'Académie des Sciences coloniales», *Revue de botanique appliquée et d'agriculture coloniale*, n° 239-240, 21e année, p. 285-365.

MENIAUD Jean-Marie, 1922, *La forêt de la Côte d'Ivoire et son exploitation*, Paris, Émile Larose.
MIÈGE Jacques, 1966, «L'évolution de l'agriculture en Côte d'Ivoire», *Le globe, revue genevoise de géographie*, tome 106, p. 14-15.
TANO Kassi Pascal, 2016, *Le bois dans l'économie de la Côte d'Ivoire 1880-1960*, L'Harmattan.
ZETA Kahantayé Aude, KRAGBÉ Azowa Gilles, 2012, « La protection juridique du patrimoine forestier en Côte d'Ivoire », R*evue de Géographie Tropicale et d'Environnement*, p. 51-62.

La colonisation française du Sanwi : éléments caractéristiques et réactions de la population (1900-1943)

Kadjomou Ferdinand AYEMOU,
Enseignant-Chercheur
Département d'Histoire
Université Félix Houphouët-Boigny
fekaye1986@yahoo.fr

Résumé

L'année 1893 marque un tournant dans les relations entre les peuples "ivoiriens" et les Français, car elle consacre l'occupation effective du territoire par la France. La gestion du territoire n'est cependant pas uniforme. Pour certains peuples, la soumission est violente ; pour d'autres comme le Sanwi, elle se fait pacifiquement.

Certes il n'y a pas eu de conflits ouverts entre les Français et les Sanwi avec l'instauration de l'administration directe, mais des tensions ont existé entre les deux entités. Les Sanwi ont néanmoins adopté plusieurs méthodes de protestations contre cette nouvelle administration. Cette étude analyse les éléments qui ont caractérisé l'application de l'administration directe au Sanwi ainsi que la réaction des Sanwi face à ce changement.

Cette étude utilise divers sources et documents. La confrontation des sources d'archives et des ouvrages ont permis de mettre en évidence les objectifs assignés à cette étude.

Mots clés : Sanwi - Impôt - Français - Administration - Émigration.

Abstract

The year 1893 marked a turning point in relations between the "Ivorian" peoples and the French, as it established the effective occupation of the territory by France. However, the management of the territory is not uniform. For some peoples, submission is violent; for others like the Sanwi, it is done peacefully.

Certainly there were no open conflicts between the French and the Sanwi with the establishment of direct administration, but tensions existed between the two entities. The Sanwi have nevertheless adopted several methods of protesting against this new administration. This study analyses the elements that characterized the application of direct administration to the Sanwi as well as the Sanwi's reaction to this change.

This study uses various sources and documents. The comparison of archival sources and works made it possible to highlight the objectives assigned to this study.

Keywords : Sanwi - Tax - French - Administration - Immigration.

Introduction

Après plusieurs échecs d'installation au Sud-est ivoirien aux XVIIe et XVIIIe siècles, la France décide de réinvestir cette région dès la première moitié du XIXe siècle. Un traité est signé le 4 juillet 1843 entre elle et les nouveaux conquérants de la zone, à savoir les Agni Sanwi. Ce traité jette les bases d'une collaboration et d'échange commercial entre ces deux entités. Même si chaque acteur avait un intérêt particulier en signant ce traité, il ne demeure pas moins qu'une relation empreinte de respect mutuel et d'égalité était de mise entre les deux entités.

Cependant, cette relation « égalitaire » fait place à partir de 1893 à une mutation. Cette mutation est due à la naissance de la colonie de Côte d'Ivoire avec le décret du 10 mars 1893. Dès lors les Français, jadis partenaires des Agni, substituent leur pouvoir à celui du royaume. Mais il a fallu attendre 1900 pour voir le pouvoir colonial s'exercer sur le Sanwi. En effet, le 31 décembre 1900, les Français suppriment la coutume, cette redevance qu'il versait aux souverains agni depuis 1843. Celle-ci est remplacée en 1901 par l'impôt de capitation que doivent payer les populations de la nouvelle colonie. Les Français mettent alors en place des structures administratives, des mesures politiques consacrant leur emprise sur le royaume. En 1934, la chefferie centrale du royaume est supprimée et le royaume divisé en cantons. Cette situation de vacances au trône du Sanwi prend fin en 1943 avec la réinstauration de la royauté ; par contre, le roi demeure toujours désigné par l'administration coloniale. Quels sont les instruments de la colonisation au Sanwi et quelles ont été les réactions des Agni face à cette nouvelle autorité ?

Certes, il existe diverses études sur le Sanwi, mais il apparaît nécessaire de mener une réflexion sur cette zone et sur une période décisive de l'histoire des peuples africains. Parmi les recherches antérieures, on peut citer celle de Henriette Diabaté (1984), de Henri Mouëzy (1942), Gabriel Rougerie (1957), Kadjo Ahounou (1985), Lazare Koffi Koffi (1983) portant sur les Agni sanwi ou une partie de l'histoire de ce peuple. En dehors de ces écrits, on a ceux portant sur la présence

française et l'administration coloniale ; il s'agit de Paul Atger (1962), Kouassi Bertin Yao (2000), Jean Vincent Zinsou (1973). Ces études ont permis de mieux cerner des aspects de cette analyse.
Ainsi dans le cadre de cette réflexion, il s'agit de comprendre les éléments utilisés par les Français pour asseoir leur domination sur la zone du Sanwi afin de l'administrer. Il convient de mettre en exergue la réaction de la population dans toute sa composante face à une administration dont elle ne reconnaît pas l'autorité vu que cette population ne perçoit l'autorité suprême qu'à travers leurs propres structures politiques incarnées par le roi. En outre, vu que la réaction des populations ivoiriennes face à l'administration coloniale diffère d'une société à une autre, il apparaît intéressant d'analyser la particularité de la réaction des Agni.
Pour mener à bien cette étude, nous nous sommes appuyés spécifiquement sur les sources d'archives. Différents dossiers nous ont servi. Les informations issues de ces dossiers ont été croisées entre elles ; puis ces informations ont été confrontées à celles tirées des ouvrages consultés dans les centres de recherche. À l'issue de ce travail, nous avons axé notre étude en deux centres d'intérêts. Le premier axe évoque la mise en place de l'administration coloniale dans le Sanwi. Le second point porte sur la réaction de la population ainsi que celle des dignitaires vis-à-vis de cette nouvelle autorité politique, administrative, judiciaire et économique.

1. L'instauration de l'administration coloniale au Sanwi

La France à l'aube du XXe siècle entreprend de rendre effective la possession des territoires qu'elle occupe en Afrique. Dans le cadre de la Côte d'Ivoire et du Sanwi en particulier, cette volonté est mise en marche après les missions Treich Laplène et Binger, et surtout pour parer aux volontés anglaises d'étendre leur influence dans la région. Dès 1893, la France proclame la colonie de Côte d'Ivoire. Le Sanwi est inclus dans cette nouvelle entité juridique et administrative. Pour mieux comprendre la domination française, cette partie s'appuie sur deux orientations. Le premier point aborde les éléments de la

domination politique française ; le second analyse les contraintes économiques imposées aux Agni.

1.1. Les éléments de la domination politique français

La colonisation française se perçoit tant sur le plan politique qu'économique. Il s'agira donc d'analyser les éléments politiques de l'administration directe de la région du Sanwi par la France.

1.1.1. La suppression de la coutume annuelle versée aux rois et chefs du Sanwi

La coutume annuelle est la redevance versée par la France aux chefs et rois du Sanwi. Elle fait suite au traité de 1843 signé entre la France et le roi Sanwi. L'article 8 de ce traité stipule :

> À la fin de chaque année, le roi des Français veut bien faire donner à titre de coutumes : 36 fusils, 36 pièces d'étoffes assorties, 120 jeannes d'eau-de-vie de 5 litres, 96 acquêts de tabac ; lesquels seront donnés (…) pour les engager à se maintenir dans la stricte alliance et à assurer à leurs sujets la sécurité nécessaire pour faire fleurir leurs entreprises commerciales.[1]

La coutume avait pour objectif de toujours maintenir les Agni dans les liens commerciaux avec la France. Dans les débuts (en 1843), la redevance est composée de dons en nature. Après cette redevance est versée en numéraire. Le montant est de 3000 francs entre 1844 et 1871[2] ; puis 3000 francs de plus sont ajoutés à cette somme avec l'évacuation des comptoirs par les Français, soit 6000 francs de 1871 à 1889. L'augmentation du montant de la redevance vise à permettre au roi Amon N'DouffouII de faire la police à la place de la France[3]. Il faut préciser que le roi Amon N'DouffouII est décédé depuis 1885. De ce fait, à partir de 1886, la coutume annuelle versée au

1. ANCI, série EE : affaires politiques, sous série 2EE6 : dossier relatif à la chefferie agni 1838-1922, Traité de protectorat passé entre le roi et les chefs d'Assinie et monsieur Fleuriot de Langle le 04 juillet 1843 à Assinie.
2. ANCI, Copie des pièces intéressantes ; l'histoire de la Côte d'Ivoire : extrait des Archives de la division navale de l'atlantique sud : 1786-1887.
3. *Ibidem.*

souverain du Sanwi par la France est perçue par Aka Simandou, successeur du défunt roi. C'est donc en sa qualité de souverain du Sanwi qu'Aka Simandou reçoit des mains de Treich Laplène « la somme de neuf mille francs pour solde des coutumes anciennes qui lui étaient dues. » (H. Mouëzy, 1942, p. 149) Cette somme a été payée intégralement jusqu'en janvier 1887. La redevance payée par la France n'est pas obligatoire pour celle-ci car son paiement est conditionné. Cependant, cette redevance représente pour les autorités du royaume Sanwi un moyen de pression sur la France. Pour tout cas de manquement dans l'application de cette disposition, les Agni n'hésiteraient pas à se tourner vers un autre partenaire commercial en l'occurrence les Anglais.

La menace de l'influence anglaise dans cette région n'empêche pas la France de suspendre le paiement de cette redevance sous le règne du roi Aka Simandou. En effet, à partir de 1889, ce dernier percevait difficilement cette coutume. Cette situation est due au fait que la France ne jugeait point utile de verser une coutume à un roi qui n'est pas apte à faciliter les transactions commerciales au Sanwi. Sous le règne d'Aka Simandou, les négociants français avaient des difficultés à commercer dans le royaume. En effet, vu que le royaume n'était pas encore soumis à l'administration directe française, le roi empêchait les commerçants français de s'installer à Aboisso. À partir de 1900, l'administrateur du poste d'Assinie ordonne un recensement de la population de son cercle[4]. Le recensement aboutit à la suppression de la coutume versée au roi le 31 décembre 1900 (H. Mouëzy, 1942, p. 149-150). À cette coutume est substitué l'impôt de capitation. La suppression de la coutume change l'état des rapports entre les deux anciens partenaires économiques. Avec cette suppression, les termes du traité deviennent caducs. L'impôt doit ainsi obliger le Sanwi à passer sous administration directe de la France. À l'ère des échanges se substitue la période d'occupation et d'administration directe.

4. *Ibidem.*

1.1.2. La création du poste administratif d'Aboisso et l'ingérence française dans les affaires politiques du royaume Sanwi

La création de la colonie de Côte d'Ivoire marque le début d'une nouvelle politique française. Pour mieux administrer son nouveau territoire, il urge de créer des postes administratifs afin de faire passer les exigences de la nouvelle administration aux populations. La politique de création de postes est inaugurée par Louis Gustave Binger à partir de 1893 (K. F. Ayemou, 2010, p. 61). Nommé gouverneur, ce dernier avait pour mission de mettre en place une véritable colonie, un territoire où l'autorité politique et la présence économique de la France s'exerceraient.

L'administration coloniale analyse dès lors la possibilité de création d'un poste administratif permanent dans le Sanwi en remplacement au poste d'Assinie[5]. Le choix est porté sur Aboisso au détriment de Krindjabo parce qu'il constitue le centre de transit commercial le plus important du royaume (S. P. Ekanza, 1974, p. 242-243). En effet, les pistes des caravanes débouchaient sur cette localité, de sorte qu' « on y rencontre des Agni du Sanwi, des Appolonien, des Fanti, des Haoussa, des Abron, des Mandé, des Dioula, des Soussou, des Sénégalais et des Soudanais, des Libériens et des Sierra-Léonais » (K. B. Yao, 2000, p. 30). En outre, le choix d'Aboisso permet aux Français de se soustraire de l'autorité de roi basé à Krindjabo. Cette volonté affichée par les colons de faire passer le Sanwi sous administration directe amène l'administrateur Nebout du cercle d'Assinie à proposer en novembre 1900 la création du poste administratif à Aboisso avec une petite troupe de gardes (P. Kipre, 1985, p. 109).

Entamée le 14 décembre 1902, sous la supervision de Marchand administrateur adjoint, la construction du poste d'Aboisso est achevée en juillet 1903 (K. F. Ayemou, 2010, p. 61). Le transfert définitif du chef-lieu du cercle d'Assinie à Aboisso pouvait ainsi

5. Assinie abritait le fort Joinville. Cette localité est restée pendant longtemps la zone d'attraction économique la région car elle était le point d'ancrage des négociants français. De même ce fort constituait la présence politique et administrative des Français dans cette zone.

commencer. La construction de cette résidence à Aboisso a achevé d'asseoir la domination française sur la région du Sanwi[6].

L'administration directe commence alors. Mais cette politique n'est pas sans conséquence sur le royaume. À partir de 1903, l'autorité française se rajouta à celle de Krindjabo. Elle la supplante dans certains domaines comme la justice, la suppression de certains privilèges accordés aux rois. Cette administration directe débouche sur une ingérence de l'administration dans les affaires politiques du royaume.

L'interdiction de rendre justice par les autorités traditionnelles enlève des sources de revenus à la royauté ; revenus liés aux amendes infligées lors des procès par les autorités traditionnelles. La justice coutumière est remplacée par une justice coloniale avec ses tribunaux indigènes. Dès 1903, la justice dans le cercle est confiée à l'administrateur (K. F. Ayemou, 2010, p. 62). Puis le décret du 16 août 1912[7] met en place l'organisation de la justice indigène. Le personnel judiciaire est de ce fait nommé par l'administrateur. Cette justice coloniale met fin à l'indépendance judiciaire du royaume.

Dans le même temps, l'administration coloniale ne tarde pas à s'ingérer dans les affaires politiques du royaume. Il s'agit des questions de succession au trône. L'administration œuvrait ainsi à affaiblir l'autorité du roi et des chefs. Ce qui fait dire à F. J. Amon d'Aby (1958, p. 23) que : « les trônes furent renversés, les chefs récalcitrants ou indésirables écartés ». La première intervention coloniale au Sanwi a lieu sous le règne du roi Soumyin Boroba. Ce dernier déposé du trône par le commandant de cercle Thomann, est condamné à un an de prison le 25 janvier 1908 (H. Mouëzy, 1942, p. 152).

Le motif de cette condamnation est relatif à l'exercice du pouvoir judiciaire par ce roi en dépit de l'existence des tribunaux franco-indigènes. En effet, le roi continuait à rendre justice malgré les différents avertissements du commandant Thomann l'en joignant à

6. ANCI, Série EE : Affaires politiques, sous série 1EE24 : cercle d'Assinie, 1EE24 (1/2) : *notices sur le cercle d'Assinie: 1908, 1912.*

7. ANCI, Décret du 16 août 1912 sur l'organisation de la Justice indigène In *Journal Officiel de Côte d'Ivoire*, 1912, p. 654-658

cesser de se substituer aux tribunaux qui existent déjà. En réalité, la déposition fait suite à une intrigue menée par Amon Assemyin (fils d'Amon N'DouffouII) et Aka Brimbi. Ces derniers accusaient le roi Boroba de dilapider le trésor royal. C'est donc avec l'appui du commandant Thomann qu'ils réussissent à évincer Boroba[8]. Cette déposition est faite au mépris des coutumes du royaume.

En février 1908, Amon Assemyin[9] accède au trône, mais il est déposé en avril 1908 et emprisonné à son tour par le même commandant Thomann pour commerce illicite de poudre aux Abbey et Attié. Il meurt pendu dans la prison d'Aboisso le 11 octobre 1908 (H. Mouëzy, 1942, p. 155). Un autre roi est déposé après ce dernier. Il s'agit du roi Amon Adingra. Arrivé au trône en 1908, le règne de celui-ci est écourté. En effet, il est arrêté et jugé par Delbos, commandant de cercle, sur plainte de la population agni qui exigeait sa déposition. Amon Adingra est condamné à cinq ans de prison en octobre 1910 (H. Mouëzy, 1942, p. 157-158). La déposition des rois se prolonge pendant presque toute l'ère coloniale. Le 8 avril 1935, le roi Amon Koutoua, non reconnu par l'administrateur Gibert, est condamné à la prison par le tribunal de 1^{er}degré d'Aboisso pour les délits suivants : exercice de l'autorité publique prolongé illégalement, outrage envers un dépositaire de l'autorité publique, coups et blessures avec préméditation[10]. Il est condamné à une peine de trois ans de prison, mais le tribunal d'appel colonial réduit cette peine à un an de prison[11].

---

8. ANCI, série EE : affaires politiques, sous série 2EE6 (10) : cercle d'Assinie, subdivision d'Aboisso, Lettre du docteur H. Blanquier relative à la chefferie indigène chez les Agni sanwi 1918, adressée à M. le gouverneur.
9. Ce roi souffrait d'une légitimité car il ne remplit pas les conditions pour être roi. En effet, il était le fils du roi Amon N'DouffouII et d'une captive. La société agni est matrilinéaire donc l'héritage se transmet de l'oncle au neveu. Amon Assemyin a pu devenir roi parce que l'héritier présomptif était encore très jeune. En outre, il avait acquis une grande notoriété dans le royaume à cause de ses positions vis-à-vis de l'occupation française. Il est considéré comme le fer de lance de la fronde anti-française.
10. ANCI, Monographie du cercle d'Assinie.
11. *Ibidem.*

En plus des dépositions de roi, l'administration coloniale procède à la nomination des chefs suprêmes du Sanwi. Ainsi désigné « théoriquement selon les coutumes de leur région » (P. Kipre, 1987, p. 104), le roi doit être confirmé dans sa charge par l'administrateur. Les colons nommaient les chefs au mépris des coutumes. En 1912, Kodyalé Kassy est nommé chef suprême du Sanwi. Ce dernier n'avait pas droit au trône, car étant le fils du roi Amon N'DouffouII et d'une captive. Puis en 1925, Kodjo Adou est nommé à son tour par le gouverneur. Mais sa légitimité souffrait de contestation au sein même du royaume au point où il n'a pas été intronisé.

Toutes ces agitations au Sanwi amène l'administration coloniale a opté pour la suppression du pouvoir central au Sanwi. Le royaume Sanwi est divisé en plusieurs cantons par le gouverneur. Ainsi, selon l'article 2 de la décision n° 2095 du 28 juin 1934 : « les cantons de Krindjabo, dans la subdivision d'Aboisso, et d'Essouma dans la subdivision d'Assinie, sont provisoirement placés sous l'autorité directe respectivement du commandant de cercle et du chef de subdivision d'Assinie ».[12] Cette mesure visait à contenir les mécontentements des Agni, mais aussi à permettre une meilleure assise de la présence française dans cette zone. C'est dans cette logique que le lieutenant-gouverneur Reste dans un télégramme-lettre en date du 13 mars 1935 et adressée à l'administrateur d'Aboisso écrit ceci : « il est dans l'intérêt politique et économique du pays que ce royaume ne soit pas rétabli. La réorganisation des chefferies du cercle d'Assinie a eu lieu en juin 1934. C'est sous ces nouvelles bases que le pays doit être administré ».[13]

Cette mesure reste en vigueur jusqu'en 1943. C'est à cette date que l'administration coloniale décide de rétablir le royaume sanwi dans ces limites territoriales. Le royaume est désigné sous une nouvelle appellation. Selon l'article premier de l'arrêté n° 862 du 8 mars 1943 : « les 4 cantons de la subdivision d'Aboisso : 1° Canton d'Ayamé ;

12. ANCI, Décision n° 295 du 28 juin 1934 nommant les chefs de canton du cercle d'Assinie et fixant leur solde In *Journal officiel de la Côte d'Ivoire,* 15 juillet 1934, n° 13, p. 564-565.

13. ANCI, Monographie du cercle d'Assinie.

2° Canton d'Assouba ; 3° Canton des Affoumas ; 4° Canton de Krindjabo, et le Canton agni de la subdivision d'Adiéké-Assinie sont regroupés en province qui prend désormais le nom de "province du Sanwi" ».[14] Cette décision vient rétablir le royaume dans ses frontières. Mais le nouveau dirigeant de cette entité est nommé par le gouverneur. Ainsi, selon l'article 2 de ce même arrêté : « le notable Kouamelan Philippe est nommé chef de province. Son autorité s'étendra sur la région ainsi constituée ».[15]
En dehors des ingérences politiques, la colonisation au Sanwi se traduit aussi par des contraintes économiques.

1.2. Les contraintes économiques imposées aux Agni

Les contraintes économiques liées à l'instauration de l'ordre colonial dans la zone vont de l'impôt de capitation au travail forcé et aux autres mesures économiques.

1.2.1. L'instauration de l'impôt de capitation

L'impôt de capitation est de loin la mesure économique, imposée par l'administration coloniale, la plus redoutée par la population du Sanwi. L'impôt est une mesure économique qui a pour but de permettre à la nouvelle colonie d'être autonome financièrement. Cet impôt est institué par les arrêtés du 14 et 22 mai 1904 du gouverneur Clozel (R. P. Anouma, 2005, p. 26). Il est dit impôt de capitation car payé par chaque indigène (homme, femme, vieillards et enfants de plus de 10 ans). L'impôt par son caractère obligatoire constituait un moyen de pression de l'administration coloniale mais aussi un outil de domination. Il oblige ainsi la population à rechercher les moyens pour s'en acquitter.
En payant l'impôt, la population admettait de manière implicite la domination française. Le choix des catégories de personnes imposables était aussi une contrainte pour les populations. En

14. ANCI, Arrêté n° 862 du 8 mars 1943 créant la province du Sanwi In *Journal officiel de la Côte d'Ivoire du 31mars 1943*, quarante-neuvième année n°6, p. 80.
15. *Ibidem.*

effet, en y incluant les personnes âgées et les enfants de plus de 10 ans, l'administration ne tient pas compte de la productivité de cette catégorie de personne. De sorte que si une personne était dans l'incapacité de payer son impôt, il revenait à un membre de sa famille de s'acquitter de cette charge. L'instauration de l'impôt s'est faite après un recensement de la population. C'est à l'issue de ce recensement que le montant est fixé le 14 mai 1901 à 2,5 francs dans le cercle d'Assinie (K. Ahounou, 1985, p. 16). Ce montant n'a cessé de croître au fil des années passant à 4,50 francs en 1903 (dans l'ensemble de la colonie sauf dans le cercle d'Assinie), 8 francs en 1908, 45 francs en 1915, 50 francs en 1935 et 250 francs après 1935 (K. F. Ayemou, 2010, p. 70). Cet impôt a connu toutefois une baisse dans le Sanwi en 1914 ; il était de 5 francs (D. C. Domergue, 1974, p. 136). L'impôt n'était pas la seule mesure économique impopulaire dans le royaume.

1.2.2. Les autres mesures économiques : taxes, corvées, prestations

Outre l'impôt de capitation représentant un véritable fardeau pour la population, celle-ci devait faire face à d'autres contraintes imposées par l'administration coloniale. Parmi ces contraintes, il y a les taxes, les corvées.

Les taxes sont instituées dans le cadre de la recherche de ressources financières pour gérer la colonie. Elles portent sur le port d'armes et la coupe de billes d'acajou (K. Ahounou, 1985, p. 18). La taxe sur le droit de port d'arme était de 5 francs. La taxe sur la coupe de billes d'acajou touchait même les coupeurs indigènes. Ces différentes taxes ont trouvé un écho défavorable auprès de la population. En effet, il ne faut pas oublier le caractère important et la portée hautement sociale de l'arme à feu dans la société agni. L'arme à feu conférait la qualité d'homme à un Agni. La taxe viole donc les principes même des indigènes. Quant à la taxe sur la coupe de billes d'acajou, elle devait contraindre la population à se tourner vers la culture du café

et du cacao (K. Ahounou, 1985, p. 18). Cette taxe permettait aussi de fournir des fonds à la colonie.

En dehors de ces taxes se trouvent les corvées et prestations. Les corvées se présentent comme un impôt de travail dont devait s'acquitter la population. Elles sont d'ordre ponctuel et liées aux besoins de l'administration. Parmi les corvées, il y a la réquisition. La réquisition n'est autre que le travail forcé. Le travail forcé avait pour but de permettre la mise en valeur de la colonie par la construction et l'entretien des voies, de bâtiments administratifs. La population requise est destinée aux travaux publics d'intérêt général.

En plus de la construction de bâtiments et autres, la population requise était aussi destinée au portage. Cette activité forcée n'avait lieu qu'au moment des tournées des commandants de cercle ou du gouverneur. Le recrutement de ces personnes se faisait de manière obligatoire et nul ne pouvait s'en soustraire.

La mise en place de l'administration coloniale s'est faite sous plusieurs aspects. Elle s'est fait tant sur le plan politique qu'économique. Politiquement, la nouvelle administration s'est attelée à supprimer la coutume versée depuis la signature du traité en Agni et Français. Puis elle décide d'asseoir son autorité directe dans la zone en installant un poste administratif à Aboisso. L'administration commence de plus en plus à s'ingérer dans les affaires politiques du royaume après la construction du poste d'Aboisso. Au niveau économique des mesures sont mises en place afin de faciliter la mise en valeur du territoire. Ce changement de situation ne serait pas sans conséquence. La population et même les dignitaires du royaume s'insurgent contre ces mesures et pratiques.

2. Les réactions de la population du Sanwi face à la colonisation

Le basculement du Sanwi dans un nouvel ordre politique ne se fera pas sans turbulence. Du statut de partenaire commercial, les Agni passent à celui de sujet. Cette nouvelle donne politico économique entraîne des changements et l'imposition de nouvelles

mesures économiques pour la population. Face à cette situation comment réagit la population Sanwi ? Il s'agit ici de voir les réactions des populations face aux interventions françaises dans la gestion de leur royaume et aussi face aux mesures économiques prises par la nouvelle structure politique.

2.1. Les Agni face aux ingérences françaises

La réaction à la présence française dans leur région est perceptible à la fois au niveau de la royauté que de la population sanwi elle-même.

2.1.1. Une administration contestée par les dignitaires du royaume

Le Sanwi est un royaume fortement centralisé où l'autorité du roi et des chefs s'exerce avec vigueur sur l'ensemble des sujets. Les Agni eux-mêmes ne reconnaissent aucune autre autorité que celle des chefs. L'administration directe de la région entamée par les Français ne se fait pas sans réticence et protestation de la part des dignitaires du royaume.
La suppression de la coutume annuelle et l'instauration de l'impôt de capitation soulèvent des protestations de la part du roi Boroba. En effet, en novembre 1903, ce dernier demande « la restauration de la coutume payée à 6000 francs par les Français »[16]. Le roi trouve l'instauration de l'impôt contraire au traité de 1843. Au vu de ce traité, ce serait plutôt aux Français de verser une « redevance » aux chefs et roi du Sanwi et non aux Agni de payer une quelconque somme aux Français. À cette demande expresse du roi, le commandant de cercle oppose une fin de non-recevoir. Il répondit au roi : « qu'il était impossible et que cette coutume fut supprimée il y a maintenant 10 ans et ce parce que le roi n'aurait tenu ses engagements envers la France ».[17] L'administration reproche ainsi au roi d'avoir empêché les

16. ANCI, série EE : affaires politiques, sous série 1EE24 : cercle d'Assinie, 1EE24 (3/3) : *cercle d'Assinie : rapports mensuels 1903.*
17. *Ibidem.*

négociants français de pénétrer l'intérieur des terres de son royaume. Ce qui constitue un obstacle à la liberté de commerce et navigation aux négociants français. Une liberté de navigation et de circulation qui était d'ailleurs inscrite dans le traité de 1843.

Outre cette exigence, le roi Boroba demande à l'administration de cesser d'octroyer des concessions car les terres du royaume appartiennent au roi[18]. À cette requête l'administration coloniale répondit comme suit : « vu que le roi n'a pu faire régner l'ordre dans son royaume et que la France dut intervenir à un certain moment le roi n'avait plus à exiger quoi que ce soit ».[19] En opérant ainsi l'administration tente de réduire les pouvoirs et l'influence des rois et chefs. Cela aboutit aussi à la réduction des revenus du trésor royal, car le droit perçu par les rois sur les terres et la coutume constitue des ressources financières indéniables pour le trésor royal.

En outre, le même roi s'élève contre le transfert du poste administratif d'Assinie à Aboisso au détriment de Krindjabo. Il craignait que cela ne participe à la dislocation de son royaume. Il redoutait plus le fait que le chef d'Aboisso ne profite de cette occasion pour se soustraire de son autorité (K. F. Ayemou, 2010, p. 66). Face au refus de l'administration coloniale d'apporter une réponse favorable à ces exigences. Le roi Boroba continue alors à rendre justice selon les coutumes du pays au détriment des tribunaux indigènes mis en place par l'administration coloniale. N'obéissant pas aux avertissements de l'administration, il a été arrêté, jugé et emprisonné en 1908 par le commandant Thomann[20].

À sa suite, le roi Amon Assemyin a voulu s'opposer aussi à l'administration coloniale. Il a débuté la lutte anti-française au moment où il était encore prince. Il a voulu ainsi montrer aux Agni que les Français étaient « déterminés à diminuer l'autorité en même temps que les ressources du Brembi et des chefs » (K. B. Yao, 2000,

18. *Ibidem.*
19. *Ibidem.*
20. ANCI, série EE : affaires politiques, sous série 2EE6 (10) : cercle d'Assinie, subdivision d'Aboisso, Lettre du docteur H. Blanquier relative à la chefferie indigène chez les Agni sanwi 1918, adressée à M. le gouverneur.

p. 31). Sa nomination, même si elle s'est faite avec le soutien de l'administration coloniale au détriment du respect de la coutume agni, représente pour ses partisans une aubaine de faire revenir le prestige dont jouissait le royaume. Il avait depuis longtemps «suscité des obstacles à l'occupation française surtout depuis l'administration directe» (H. Mouëzy, 1942, p. 155). Mais ce dernier ne put mettre en œuvre sa volonté de rétablir les pouvoirs du roi et le prestige du royaume car il est déposé par l'administrateur en 1908.

En 1935, Amon Koutoua s'élève contre la décision de suppression de la chefferie du Sanwi par la décision du 14 novembre 1933. Il continue à exercer le pouvoir[21]. Il a été condamné à un an de prison pour non-respect de la décision de l'administration. En 1938, il s'élève à nouveau contre les pratiques de l'administrateur du cercle qui avait nommé Adingra comme roi du Sanwi alors que selon la coutume c'est à lui (Amon Koutoua) que revenait cette charge[22]. Au-delà des rois et chefs, quelle a été la réaction des populations face à cette administration ?

2.1.2. Les populations face aux ingérences françaises dans les affaires politiques du royaume

Comme leurs dignitaires, la population du Sanwi apprécie de moins à moins les interventions françaises dans le choix de leurs rois. Ces derniers étaient confirmés, déposés ou nommés par l'administration ; et ce au mépris des coutumes ancestrales. La déposition du roi Boroba en 1908 constitue le point de départ de la méfiance de la population envers l'administration coloniale. Depuis la déposition de ce dernier « le royaume n'a cessé d'être troublé »[23]. Chaque intronisation de nouveau roi donne lieu à des intrigues, des troubles conduisant le royaume à la partition à cette occasion. D'un côté ceux favorables au nouveau et ceux qui lui étaient opposés d'un autre côté.

21. ANCI, Monographie du cercle d'Assinie.
22. *Ibidem.*
23. ANCI, série EE : affaires politiques, sous série 1EE24 : cercle d'Assinie, 1EE24 (2/4) : *cercle d'Assinie : rapports trimestriels 1915.*

En 1908, le royaume est au bord de la guerre contre les Français. Le sentiment anti-français était à son paroxysme. En effet, la mort du roi Amon Assemyin en 1908, survenue en prison, donne lieu à de :

> Nombreuses manifestations anti-françaises dans les rues d'Aboisso. Les chefs et les notables tenaient conciliabule (…), les femmes à peine vêtues de quelques chiffons autour des reins, les cheveux ébouriffés, le corps barbouillé à la terre blanche, couvert de feuilles de palmier en signe de deuil, parcouraient les rues, pleurant, hurlant, se roulant de douleur sur le sol. (H. Mouëzy, 1942, p. 155).

La situation devient plus critique lors des funérailles de défunt roi. Les tam-tams de guerre ont été sortis et les hommes « dansèrent le fêkwê (danse de guerre) et un moment l'administration crut à un soulèvement du pays agni » (H. Mouëzy, 1942, p. 155). La situation s'empire au fur des années. Les instructions de l'administration coloniales passaient de moins à moins auprès de la population. Ceci est dû en grande partie à l'affaiblissement du pouvoir des rois et au choix de ces derniers, car bon nombre souffrait d'un défaut de légitimité auprès de la population.

La situation était telle qu'entre 1908 et 1918 l'administration coloniale envoie le Dr Blanquier au Sanwi afin d'enquêter et de trouver une solution définitive devant ramener le calme dans le royaume. Ce dernier fait savoir au gouverneur dans une lettre que les mécontentements et soulèvements viennent du non-respect des coutumes du pays par l'administration[24]. Et il recommande le retour du roi Boroba et le respect des coutumes du pays car le non-respect de ces coutumes entraînera une « anarchie totale, ce qui n'est pas bon pour l'œuvre coloniale[25]».

Cela s'avère juste car les actions de l'administration coloniale trouvaient des réponses diverses auprès de la population. Cette dernière adoptait diverses stratégies afin d'échapper à certaines mesures prises par cette administration.

---

24. ANCI, série EE : affaires politiques, sous série 2EE6 (10) : cercle d'Assinie, subdivision d'Aboisso, Lettre du docteur H. Blanquier relative à la chefferie indigène chez les Agni sanwi 1918, adressée à M. le gouverneur.
25. *Ibidem.*

2.2. Une attitude de défiance à l'égard de l'administration coloniale

Pour se soustraire aux contraintes économiques et autres mesures imposées par l'administration coloniale, la population du Sanwi utilise plusieurs stratégies. Celles partant de manque d'empressement dans l'exécution des tâches confiées par l'administration à l'émigration.

2.2.1. L'émigration : moyen de lutte contre l'impôt et autres mesures contraignantes

L'application de mesures économiques et autres mesures contraignantes par l'administration coloniale a du mal à passer auprès de la population. De toutes ces mesures, l'impôt de capitation reste la mesure la plus impopulaire dans le royaume. Son instauration entraîne une révolte de la population[26]. Leur protestation ne pouvant aboutir, la population décide alors d'émigrer vers la Gold Coast. Une autre partie de cette population fuyait et se réfugiait dans la brousse pour ne pas à payer l'impôt[27]. Le recours à l'exode devient au fil du temps un moyen de protestation des Sanwi contre les mesures administratives qu'ils jugeaient inacceptables pour la dignité de leur royaume.

En 1904, l'établissement de l'administration directe (1903) et les taxes imposées sur le port d'armes et la coupe du bois d'acajou sont la cause de la migration de population. Sur la question de la taxation de la coupe de l'acajou, « les indigènes s'insurgent contre cette mesure qu'ils trouvent autoritaire et oppressive; car comme ils le constatent de l'autre côté de la frontière c'est-à-dire en Gold Coast, aucune taxe n'est imposée aux coupeurs indigènes » (K. Ahounou, 1985, p. 28). La population comprend difficilement la nécessité d'une telle taxe et surtout qu'elle porte sur leur propre travail, et ce malgré qu'elle paye déjà les impôts.

26. ANCI, série EE : affaires politiques, sous série 1EE24 : cercle d'Assinie, 1EE24 (3/3) : cercle d'Assinie, rapports mensuels 1903.
27. ANCI, série EE : affaires politiques, sous série 1EE24 : cercle d'Assinie, 1EE24 (3/3) : cercle d'Assinie, rapports mensuels 1903.

En 1913, un nouvel exode de population a lieu. Cette fois-ci, il est dû au marasme économique découlant de la chute du prix du caoutchouc et l'ouverture du chemin de fer (H. Mouëzy, 1942, p. 159). Ce dernier élément prive le Sanwi d'une partie des produits venant de ses voisins du nord. Or la majeure partie des dignitaires et de la population disposant d'un niveau économique suffisant s'étaient érigés en commerçant. La situation économique a des incidents sur les revenus de la population. Celle-ci ne pouvant faire face à ses obligations fiscales décide alors de prendre le chemin de l'exode.
Cela n'empêche pas l'administration coloniale de continuer à percevoir les impôts. La population consent à « payer l'impôt pour avoir la paix ».[28] Toutefois en 1915, l'administration coloniale fait un constat. Cette dernière se rend compte que l'impôt au premier trimestre de 1915 est de 14120 francs pour la somme de 45 francs comme montant fixe de l'impôt ; alors qu'en 1908 au moment où le montant était de 2,5 francs, on avait un total de 18000 francs. Le commandant conclut à une diminution de la population de moitié[29]. La population à cette période a en effet diminué et cela est dû au recrutement dans le cadre de la guerre et l'effet de cette guerre sur l'économie locale mais aussi à la participation de l'effort de guerre exigé par l'administration. Plusieurs personnes pour échapper ainsi à l'enrôlement « pour participer à la guerre ont fui leurs villages pour la Gold Coast. Cette désertion n'épargne ni les villages agni, ni appoloniens, et même Eotilé ».[30] Tout le royaume Sanwi n'était donc pas épargné par cette pratique.
La situation oblige l'administration à entamer des démarches entre 1917 et 1918 pour permettre le retour de cette population. En 1917, la première tentative échoue, car les exilés voulaient comme préalable la suppression de l'impôt, des corvées et prestations, la suppression du recrutement, la liberté absolue pour la coupe de billes

28. ANCI, série EE : affaires politiques, sous série 1EE24 (2/2) : cercle d'Assinie : rapports trimestriels 1913.
29. ANCI, série EE : affaires politiques, sous série 1EE24 : cercle d'Assinie, 1EE24 (2/4) : cercle d'Assinie, rapports trimestriels 1915.
30. *Ibidem.*

(H. Mouëzy, 1942, p. 160-161). Les négociations échouent parce que l'administration coloniale a opposé une fin de non-recevoir aux revendications des exilés. Cependant avec l'effort du gouverneur Antonetti (novembre 1917), une partie des exilés revient en 1918.
En dehors de ces éléments, le travail forcé et les corvées constituent aussi des causes des diverses migrations des populations vers la Gold Coast. Celles qui ne peuvent pas prendre le chemin de l'exil optent pour une dissémination dans les confins de la forêt. Dans les villages à la vue des garde-cercles, les grands enfants, les adultes courent se réfugier dans la forêt pour échapper aux corvées de portage. Certaines populations optent pour une solution radicale consistant à l'abandon définitif de leur village pour trouver d'autres lieux plus propices où ils seront à l'abri de ces contraintes. Cette attitude de la population est caractéristique de leur état d'esprit.

2.2.2. L'esprit d'indépendance de la population du Sanwi

La population du Sanwi est un peuple soucieux de garder son indépendance vis-à-vis de l'administration coloniale. Dès les débuts de leur relation avec les Français en 1843, cette population recherchait avant tout un partenaire commercial et non un maître à qui elle devrait obéissance. La seule autorité de leurs roi et chefs leur suffisait. Cet état d'esprit d'indépendance, les Sanwi le garderont tout au long de la colonisation. Tous les rapports politiques (de 1903 à 1925) consultés aux Archives nationales de Côte d'Ivoire montrent cette constance de caractère chez ce peuple.
Ainsi dans son rapport trimestriel de 1921, l'administrateur du cercle d'Assinie écrit : « la situation politique du cercle est aussi satisfaisante que possible quoique l'état d'esprit des indigènes soit resté indépendant et frondeur »[31]. Les Agni n'aiment pas pour ainsi dire les travaux astreignants. Ils imposent la force d'inertie à tout ordre de l'autorité coloniale. Même le roi avait souvent des difficultés

31. ANCI, série EE : affaires politiques, sous série 1EE24 : cercle d'Assinie, 1EE24 (2/10) : rapports trimestriels 1921, Aboisso.

à leur faire exécuter les ordres venant des administrateurs, de sorte que le roi Boroba, essuyant en 1920 l'opposition systématique de la population à l'accomplissement des ordres, a dû faire « recours à la présence de garde pour imposer sa volonté ».[32]
L'exécution des ordres passaient difficilement en ce que : « obéir est un mot qui impressionne désagréablement leurs oreilles (les Agni) »[33]. Ces derniers ne sont guère impressionnés par les Français car ils connaissent presque tout de leur administration. De sorte que lorsque ce peuple a l'impression d'être lésé dans ses droits, il se défend d'être sujet français et oppose la législation anglaise à celle des Français[34]. Cet esprit d'indépendance est relatif à la situation géographique du cercle, sa proximité d'avec la frontière anglaise ; mais surtout les alliances avec des familles de la Gold Coast. Cette situation aboutit à une comparaison des législations. On a le cas des taxes sur la coupe du bois d'acajou. Alors qu'en Gold Coast, il n'existe pas de taxation ; au niveau de la Côte d'Ivoire, une taxation a été mise en place entraînant des remous au Sanwi.
Les Agni ont toujours voulu garder leur indépendance car d'un point de vue historique, ils sont les maîtres de la région. En arrivant dans cette région, ils ont eu à soumettre par la force les autres peuples y vivant et à repousser d'autres[35]. Étant donc les maîtres, ils ne pouvaient se résoudre à effectuer les mêmes travaux que leurs vassaux. De même qu'ils ne jugent pas utile d'obéir à un peuple qui était auparavant leur partenaire. Ils n'acceptèrent guère l'idée même de la perte de leur autorité. Ils traînèrent cet état d'esprit d'indépendance tout au long de la période coloniale.

32. *Ibidem.*
33. ANCI, série EE : affaires politiques, sous série 1EE24 : cercle d'Assinie, 1EE24 (2/11) : rapport trimestriel de 1922, Aboisso.
34. ANCI, série EE : affaires politiques, sous série 1EE24 : cercle d'Assinie, 1EE24 (2/10) : rapports trimestriels 1921, Aboisso.
35. Les Agni-sanwi ont mené des combats pour s'installer dans un espace déjà occupé par les peuples tels que les Agoua, les Eotilé, les Essouma. Ils ont chassé les futurs Abouré de cette région.

Conclusion

L'administration directe de la région du Sanwi s'est opérée de manière pacifique. Anciennement partenaires commerciaux du royaume Sanwi, les Français avec l'avènement de la colonie de Côte d'Ivoire s'imposent en maître. Ce changement ne se fera pas sans heurt au niveau du Sanwi. Pour asseoir leur domination, les Français mettent fin au paiement de la coutume (une sorte de redevance) versée aux rois et chefs du royaume. Ils décident d'installer un poste administratif à Aboisso marquant du coup l'avènement de l'administration directe de la région. Ce changement politique entraîne la mise en place de mesures économiques et autres mesures devant permettre la mise en valeur de la colonie.
Ces mesures ont eu un accueil mitigé de la part de la population. Une partie de cette population ne pouvant faire face à des charges imposées par l'administration coloniale décide d'émigrer en Gold Coast. Cette pratique est valable tant pour les travaux forcés que pour l'impôt ou même pour d'autres taxes. À cela il faut ajouter le sentiment anti-français qui a eu cours dans le royaume ; ce à cause des ingérences françaises dans la gestion politique du royaume. Cela a nourri l'esprit d'indépendance des Agni vis-à-vis de l'autorité française. Un sentiment qui s'exprimera tout au long de la période coloniale voire dans la Côte d'Ivoire post-coloniale.

Sources et bibliographie

Sources

Archives nationales de Côte d'Ivoire

Arrêté n° 862 du 8 mars 1943 créant la province du Sanwi In *Journal officiel de la Côte d'Ivoire du 31mars 1943*, quarante-neuvième année n° 6, p. 80.
Copie des pièces intéressantes ; l'histoire de la Côte d'Ivoire : extrait des Archives de la division navale de l'atlantique sud : 1786-1887.

Décision n° 295 du 28 juin 1934 nommant les chefs de canton du cercle d'Assinie et fixant leur solde In *Journal officiel de la Côte d'Ivoire,* 15 juillet 1934, n° 13, p. 564-565.
Monographie du cercle d'Assinie.

Série EE : Affaires politiques

Sous série 1EE24 : cercle d'Assinie
1EE24 (1/2) : *notices sur le cercle d'Assinie : 1908, 1912.*
1EE24 (2/2) : *cercle d'Assinie : rapports trimestriels 1913.*
1EE24 (2/4) : *cercle d'Assinie : rapports trimestriels 1915.*
1EE24 (2/10) : *cercle d'Assinie : rapports trimestriels 1921.*
1EE24 (2/11) : *cercle d'Assinie : rapports trimestriels 1922.*
1EE24 (3/3) : *cercle d'Assinie : rapports mensuels 1903.*

Sous série 2EE6 : dossiers relatifs à la chefferie Agni sanwi 1838-1922
2EE6 (2) : *Assinie (délégation de) traités et conventions conclus avec le roi et les chefs d'Assinie + le décret du 10 juin 1887 ratifiant le traité du 04 juillet 1843.*
2EE6 (10) : *colonie de la Côte d'Ivoire : cercle d'Assinie, subdivision d'Aboisso, lettre du docteur H. BLANQUIER relative à la chefferie indigène chez les Agni 1918.*

Bibliographie

AHOUNOU Kadjo, 1985, *Les différents exodes des populations Agni du sanwi vers la Gold Coast de 1900 à 1939*, mémoire de maîtrise, Abidjan, UNACI.
AMON D'ABY François Joseph, 1958, *Le problème de la chefferie traditionnelle en Côte d'Ivoire*, Paris, Imprimerie JEMMAPES.
ANOUMA René Pierre, 2005, *Aux origines de la nation ivoirienne 1893-1946, volume I : Conquêtes coloniales et aménagements territoriaux 1893-1920.* Paris, l'Harmattan.
ATGER Paul, 1962, *La France en Côte d'Ivoire de 1843 à 1893 : cinquante ans d'hésitation politique et commerciale*, Dakar, publication de la Section histoire.

AYEMOU Kadjomou Ferdinand, 2010, *Les relations entre le Sanwi et la France de 1843 à 1943*, mémoire de maîtrise, Abidjan, Université de Cocody-Abidjan.
DIABATE Henriette, 1984, *Le sannvin* : un royaume Akan de la Côte d'Ivoire (1701-1901) : sou*rces orales et histoire, volume I et II*, thèse d'État, Paris, Université Paris I panthéon Sorbonne.
DOMERGUE-Cloarec Danielle, 1974, *La Côte d'Ivoire de 1912 à 1920 : influence de la Première Guerre mondiale sur l'évolution politique, Economique et sociale, 2volumes*, thèse 3ecycle, Toulouse, Université de Toulouse.
EKANZA Simon Pierre, 1974, «Aboisso, fille du commerce de traite». *Colloque Interuniversitaire Ghana Côte d'Ivoire (Bondoukou 4-9janvier 1974).* Abidjan, Institut d'histoire, d'art et d'archéologie, pp. 240-257.
KIPRE Pierre, 1985, *Villes de Côte d'Ivoire : 1893-1940, tome I*, Abidjan-Dakar-Lomé, NEA.
KIPRE Pierre (dir), 1987, *Mémorial de la Côte d'Ivoire, tome II : la Côte d'Ivoire coloniale*, 2eédition, Abidjan, Édition AMI.
KOFFI Koffi Lazare, 1983, *La vie quotidienne au royaume de Krindjabo sous Amon N'Douffou (1884-1886)*, mémoire de maîtrise, Abidjan, Université nationale de Côte d'Ivoire.
MOUËZY Henri, 1942, *Assinie et le royaume Krindjabo* : histoire et coutumes. 1reédition, Paris, Larose.
ROUGERIE Gabriel, 1957, *Le pays Agni du sud-est de la Côte d'Ivoire forestière*, Abidjan, études éburnéennes-IFAN.
YAO Kouassi Bertin, 2000, *La décolonisation de la Côte d'Ivoire : 1930-1960*, thèse de doctorat 3ecycle, Abidjan, Université de Cocody.
ZINSOU Jean Vincent, 1973, *L'administration française en Côte d'Ivoire 1890-1920*, thèse de doctorat de 3ecycle, Paris, Aix-en-Provence.

Bref portrait du prophétisme en Côte d'Ivoire (1913-1978)

Lékpéa Alexis DEA,
Enseignant-Chercheur,
Université Jean Lorougnon Guédé Daloa
dea.alexis@yahoo.fr

Résumé

La période coloniale est marquée en Côte d'Ivoire par l'émergence du prophétisme, courant religieux d'initiative africaine, qui rencontre une forte adhésion de la population indigène. Des prophètes d'abord libériens et ensuite ivoiriens apparaissent en grand nombre et jouent un rôle déterminant dans l'histoire coloniale de ce pays. Aux nombreux problèmes engendrés par la colonisation, les prophètes tentent d'apporter des solutions en vue de conduire la société vers un avenir meilleur. Ils s'engagent dans la lutte contre les fléaux sociaux pour permettre à la société de se maintenir en équilibre. Leur combat est aussi pour la restauration des valeurs culturelles indigènes. Cet article tente donc de dresser un bref portait de ce mouvement prophétique ivoirien en mettant en relief sa genèse et son influence socioculturelle.

Mots-clés : Prophétisme - Prophètes - Colonisation - Équilibre social.

Brief portrait of prophetism in Ivory Coast (1913-1978)

Summary

The colonial period was marked in Ivory Coast by the emergence of prophecy, a religious current of African initiative which met with strong support from the indigenous population. Prophets first Liberian and then Ivorian appear in large numbers and play a decisive role in the colonial history of this country. To the many problems engendered by colonization, the prophets try to find solutions in order to lead society towards a better future. They engage in the fight against social evils to allow society to maintain its balance. Their fight is also for the restoration of indigenous cultural values. This article therefore attempts to draw up a brief portrait of this Ivorian prophetic movement by highlighting its genesis and its socio-cultural influence.

Keywords: Prophetism - Prophets - Colonization - Social balance.

Introduction

Le prophétisme apparaît en Côte d'Ivoire, en 1913, avec la croisade d'évangélisation du prophète libérien William Wade Harris, et connaît une expansion spectaculaire avec ses successeurs[1]. Ce courant religieux est la résultante incontestable de la rencontre de l'Occident et des populations locales. De manière consécutive, des prophètes, de réputation plus ou moins remarquable, font leur apparition et inondent l'univers religieux ivoirien, bouleversé par le fait colonial. Ils entendent combattre les maux de la société et annoncer un avenir meilleur. L'impact de ces hommes et femmes de Dieu est à noter dans tous les domaines de la société, et à travers toute l'histoire coloniale et postcoloniale de la Côte d'Ivoire. Un phénomène d'une portée aussi importante ne saurait échapper à la curiosité de l'historien.

L'étude des prophètes ivoiriens n'est certes pas nouvelle dans l'historiographie ivoirienne. C'est d'ailleurs l'un des domaines les plus féconds de la recherche en sciences sociales et humaines, comme en témoignent les travaux de chercheurs comme S-P. Ekanza (1975), J-P. Dozon (1995), P. Mary (1997), ou R. Bureau (1996). Mais ces travaux, pris dans leur particularité respective et dans leur spécificité, ne rendent pas compte de façon exhaustive ou liée de l'impact de ces prophètes, aussi divers, sur la société ivoirienne. Cet article est donc une contribution à ce qui est déjà connu sur le prophétisme ivoirien. Il interroge l'impact du mouvement prophétique en Côte d'Ivoire de 1913 à 1978. L'année 1913 marque le point de départ du vaste et fertile mouvement prophétique qu'a connu la Côte d'Ivoire coloniale, avec la randonnée missionnaire du prophète libérien William wade Harris. 1978 marque la mort de Raphaël Mihin Djouman, dernier prophète de cette période coloniale. Il s'agit donc de comprendre l'aspect socioculturel de ce courant religieux en Côte d'Ivoire, du premier au dernier prophète de l'ère coloniale.

1. Selon Jean-Pierre Dozon (1995, p. 305) «Parmi les pays africains qui ont été, depuis la période coloniale, le théâtre de phénomènes prophétiques, la Côte d'Ivoire est certainement l'un des plus exemplaires».

La question à laquelle cet article tente de répondre est : quel bilan dresser du mouvement prophétique en Côte d'Ivoire de 1913 à 1978 ? En d'autres termes, quelle place le mouvement prophétique a-t-il occupée dans la société ivoirienne de 1913 à 1978 ?

L'objectif poursuivi par ce travail est de rendre compte de l'impact socioculturel des prophètes, aussi divers, qui ont marqué l'histoire de la Côte d'Ivoire durant la période coloniale et les deux premières décennies de l'indépendance.

Ce travail tire sa substance de recherches bibliographiques menées dans les centres de documentations d'Abidjan, notamment les bibliothèques et les Archives Nationales de Côte d'Ivoire. Les ouvrages bibliographiques nous ont fourni des informations d'ordre général. Des travaux spécifiques sur certains prophètes ont été croisés et nous ont permis de faire une synthèse sur le prophétisme ivoirien, mais aussi de comprendre le regard des auteurs, souvent occidentaux, sur ce mouvement d'origine indigène. Quant aux documents issus des archives nationales de Côte d'Ivoire, ils nous ont éclairé un tant soit peu sur les rapports des prophètes avec l'administration coloniale. À cela, il faut ajouter quelques sources tirées des fonds d'archives de l'ex- Afrique Occidentale Française (AOF). Ici, la série G - Politique et Administration, et particulièrement la sous-série 2G, nous a fourni des rapports périodiques, mensuels, trimestriels et annuels des Gouverneurs, administrateurs et chefs de service. Nous y avons pu identifier, parfois avec exactitude, l'identité, la période d'activités et l'impact de certains prophètes.

C'est l'analyse croisée des informations issues de toutes ces sources qui ont permis la rédaction de cet article structuré en trois parties. La première est un aperçu historique du mouvement prophétique. La deuxième porte sur la contribution des prophètes ivoiriens à l'équilibre social. La troisième présente le combat culturel des prophètes en Côte d'Ivoire.

1.-Aperçu historique du prophétisme en Côte d'Ivoire (1913-1978)

La période coloniale et les deux premières décennies de l'indépendance de la Côte d'Ivoire ont été particulièrement marquées par une explosion du mouvement prophétique. En effet, c'est à partir de fin 1913, alors que la métropole française amorçait la seconde phase de la conquête coloniale, que surgit le mouvement prophétique qui connaît un essor remarquable à partir de 1914, et ce, jusqu'au lendemain des indépendances. D'origine libérienne, ce courant socioreligieux s'enracine solidement au sein des populations locales qui l'adoptent avec enthousiasme et lui donnent une célébrité toute particulière.

1.1. Un courant religieux d'origine libérienne

Si le prophétisme est présent dans certaines zones de l'Afrique noire, notamment en Afrique centrale et orientale depuis le XVIe siècle, son implantation en Côte d'Ivoire date de la première décennie du XXe siècle, avec pour pionniers, des ressortissants libériens. Le père fondateur de ce courant religieux est William Wade Harris. Né vers 1860 dans la région de Cape Palmas au Libéria et décédé probablement en 1929, il est de par sa formation, la synthèse d'une éducation mixte comprenant, d'une part, les rudiments de la civilisation traditionnelle grébho, une civilisation fortement ancrée dans le culte ancêtres et des divinités locales et, d'autre part, une instruction moderne marquée par les valeurs occidentales et chrétiennes. Pendant ses années de jeunesse,

> Harris mène une vie vagabonde qui le conduit dans plusieurs pays africains : le Gabon, la Gold Coast, le Nigeria où il perfectionne sa formation au contact de l'importante secte locale de la Tnubu Church. Durant ces pérégrinations, il apprend à découvrir la société coloniale avec toutes ses injustices et les souffrances de tous ordres dont étaient accablés les Africains (S-P. Ekanza, 1975, p. 58).

Nationaliste hors pair, Harris participe dans son pays à plusieurs mouvements de contestation qui lui valent finalement d'être jeté en prison en 1910. C'est de sa cellule d'incarcération qu'il dit avoir reçu la visite de l'Archange Gabriel qui lui communiqua sa vocation prophétique.

En 1913, il quitte le Libéria pour se rendre en Côte d'Ivoire, où il séjourne à Tabou, San-Pédro, Sassandra, Grand-Lahou, Abidjan, Bingerville et Assinie. Partout, son message trouve un écho favorable auprès des populations qui accourent par milliers. Au total, plus de 100 000 Ivoiriens ont été convertis, entre 1913-1915, par la prédication du prophète Harris (D. Shank, 1999). En début de l'année 1915, Harris est accusé de trouble à l'ordre public par l'administration coloniale et est expulsé vers le Libéria, son pays d'origine.

> Le prophète libérien a inspiré, dès après son expulsion, de nombreuses vocations prophétiques. Ce furent d'abord des Libériens qui, malgré l'étroite surveillance policière dont faisaient l'objet les ex-disciples de Harris ou ses éventuels imitateurs, reprirent le flambeau de leur compatriote tout en se déclarant bien plus efficaces que lui pour remédier aux malheurs des populations indigènes (J-P. Dozon, 1995, p. 307).

Parmi ces successeurs libériens du prophète Harris, deux sont mieux connus : Do et Yesu (1917-1920). Do arrive le premier en Basse-Côte d'Ivoire, peu après Harris. Il prêche dans les villages situés entre Grand-Lahou et Petit-Bassam. Les gens l'accueillent comme le messager annoncé par Harris» (P. Trichet, 1994, p. 34). Pour lui, Harris est un imposteur, un imbécile. Aussi, introduit-il un nouveau type de baptême :

> La cérémonie avait lieu en plein air, à grand renfort de danses, de gesticulations, et de bruits tirés d'une corne d'ivoire et de calebasses. Une femme, habillée de blanc portait sur la tête un caillou enveloppé d'un pagne blanc qui avait, d'après Do, la propriété de changer en statue de pierre tous ceux qui ne voulaient pas croire en sa parole et embrasser sa religion. Une statue taillée par un artiste du village dans un mor-

> ceau de bois représentait Jésus-Christ. Elle était promenée par un jeune homme également habillé en Blanc. Ensuite Do aspergeait l'Assemblée d'un peu d'eau, contenue dans une bouteille qu'il portait en sautoir[2].

Do réalise un succès énorme, mais «ses fidèles ayant provoqué des désordres dans le village d'Avagou, Do fut prié par l'administration coloniale de se retirer de la colonie. (P. Trichet, 1994, p. 34).

Après le passage de Do, apparut Yesu, second successeur libérien du prophète Harris. Son ministère dure de 1918 - à 1919 (D. Paulme, 1962). Il affirme être le fils de Dieu et serait arrivé dans le pays après avoir réédité l'exploit du prophète Jonas. Avalé par un poisson, il aurait été porté dans le ventre de ce monstre aquatique, de Jérusalem au village de Koko, sur la lagune ébrié où il aurait été recueilli par une femme de Pasy. (S-P. Ekanza, 1975, p. 64).

Dans son message, il interdit le vol, la polygamie, l'adultère. Il conseille à ses adeptes de

> ne pas fumer la pipe, mais seulement les cigarettes, ne pas pleurer les morts sous peine de voir les villages brûlés par le feu du ciel; ne pas vêtir les cadavres pour les enterrer, transformer les cimetières en terrains de cultures, soigner les malades en les enfermant, sans boire ni manger, dans une case, le corps enduit d'huile de palme et de sel, ne boire que des alcools d'importation, ne se marier qu'à une femme […] (S-P. Ekanza, 1975, p. 64-65).

Yesu connut un immense succès dans la région de Dabou, notamment parmi les femmes. Mais accusé de semer le trouble dans les foyers, il fut arrêté et jeté en prison.

Le prophétisme d'origine libérienne en Côte d'Ivoire, comme un véritable feu de paille, connut un grand succès, mais fut de très courte durée. C'est véritablement avec l'apparition de prophètes du terroir que le courant prophétique connaît un véritable essor et s'enracine solidement en Côte d'Ivoire.

2. Fonds Archives ex-AOF 5G62, p.7.

1.2. Les prophètes locaux et l'expansion du mouvement prophétique en Côte d'Ivoire

Après le départ de Harris en 1915 et de ses compatriotes Do et Yesu en 1920, il s'est levé une multitude de prophètes locaux annonçant la libération prochaine des noirs. Le premier de ces hommes de Dieu est Bodjui Ake dont la secte porte le nom. Cet Alladjan, ancien disciple de Harris, s'installe chez les Adjoukrou le 31 octobre 1914, invité par les populations de Débrimou et d'Orbaf. D'abord prédicateur, il prit le titre de prophète après le départ du maître (À E. Boko, 1983). C'est précisément en 1926 qu'il révèle avoir reçu l'ordre du prophète Harris de poursuivre son œuvre en Basse Côte d'Ivoire. Citant E. de Billy, J-P Dozon (1995), le décrit comme «un grand gaillard à la barbe fournie, portant robe blanche…». Aké commence son action en pays alladjan, mais sans succès. Il se dirige donc en pays adjukrou qui depuis le passage d'Harris « […] semble s'être assez massivement converti au méthodisme ». Il fait rapidement édifier des lieux de culte et se constitue une importante clientèle.

Un autre de ces prophètes autochtones de l'après Harris est Togba Grah, un Néyo de Batélébré qui exerça une influence notable sur les populations néyo et leurs voisins Godié du sud-ouest de la colonie. Grah apparaît probablement en 1928.

> Se disant envoyé par Dieu, le Père (il) se mit à prêcher, reprochant aux jeunes gens de ne plus respecter les vieillards et les chefs, de se vautrer dans l'ivrognerie et de s'abrutir dans l'adoration des fétiches. Les administrateurs de Lahou et de Dabou ont signalé que des Indigènes de leurs régions allaient voir le nouveau prophète […]il conseille le respect des Blancs et de l'administration[3].

Le missionnaire protestant Daniel Richard qui l'a rencontré, le présente comme un grand gaillard aux cheveux grisonnants (J. Decorvet, 1975, p. 81). Interrogé, Grah relate son appel prophétique : « J'ai fait un grand rêve, un homme vêtu de blanc m'a commandé de détruire les fétiches et d'adorer «Lago» (le créateur en néwolé) ». Son mode

3. Fonds d'Archives de l'ex-AOF, 2 G 30-9 CI Rapport politique annuel 26p. p. 23.

opératoire de délivrance est basé sur une influence quasi hypnotique à effet spectaculaire[4].

Grah est d'abord rejeté par les Neyo de Sassandra et, plus à l'intérieur des terres, les Godié. Et puis, soudain, survient un miracle soulevant un véritable enthousiasme qui s'étend jusqu'en pays dida. (J-P. Dozon, 1995).

Le mouvement prophétique atteint aussi la junte féminine. Au cœur du pays krou, précisément à l'intersection des pays bété et dida, apparaît autour des années 1945, une prophétesse, Marie Lalou, fondatrice d'un syncrétisme prophétique. Elle serait née en 1915 à Goboué, village dida du même canton. Son nom de naissance était Dyigba Dowono (A. Dea, 2013).

Vers 22 ans, elle est contrainte d'épouser un habitant du village de Dadjeboué dans le canton Opareko, mais se refuse à la vie conjugale, car, dit-elle, elle en avait reçu l'interdiction en rêve. Son mari insiste. Il tombe malade et meurt. Selon la tradition, elle doit épouser le frère de celui-ci, ce qu'elle refuse, et quelque temps après, ce dernier meurt à son tour. Ces deux décès rapprochés, joints à l'attitude pour le moins étrange de Marie, la rendent suspecte au point qu'elle doit quitter Dadougou, son village marital (A. Dea, 2013). Elle entre dans une démence qui lui fait mener une vie d'errance et de vagabondage durant plus de 10 ans.

Au fil des années, sa folie semblait se transformer en vocation prophétique, accomplissant ici et là des miracles. Ensuite, elle rejoignit son pays natal où elle se fit rapidement connaître en accomplissant

4. Voici la description d'une séance de Délivrance effectuée par le Prophète Grah. Le récit est de Daniel Richard : « À ce moment arriva un visiteur, un homme jeune et vigoureux qui venait d'un autre village. Il s'immobilisa devant le prophète qui se figea tout à coup, sans un mot et fixa le nouvel arrivant qui resta immobile et muet lui aussi. Un long moment se passa […] tout à coup, le prophète se lève, la Bible ouverte sur la main, tourne trois fois autour de l'homme en répétant « kata proper laxéma », puis il se rassied, le regard fixé sur son visiteur. […]Comme saisi par une puissance mystérieuse, l'homme est lentement courbé et, malgré sa résistance est contraint à s'agenouiller, puis à se prosterner devant le prophète. Celui-ci se lève, tourne autour du corps prosterné. Péniblement l'homme se relève et court chercher ses fétiches pour les détruire» Jeanne Decorvet, *Les matins de Dieu*, 1975, Édition de la Mission biblique, p. 81.

quantité de miracles et en organisant, avec ses instruments sacrés et une petite communauté de fidèles composée surtout de femmes, sa propre religion et les fondements d'une nouvelle Église, l'Église deima. Le rapport annuel sur la colonie de Côte d'Ivoire en 1948 présente sa religion comme :

> Une forme de fétichisme avec des réminiscences de catholicisme ou de protestantisme; elle est caractérisée par le pouvoir de chasser les «mauvais esprits» que posséderait une eau miraculeuse puisée par les adeptes du culte dans un canari (déima signifiant canari) mis à leur disposition par Marie Lalou à Lobognou[5].

Mais quelques années auparavant déjà deux autres prophètes avaient connu un succès éclatant dans le sud de la colonie, après le passage du prophète Grah. Il s'agit de Papa Nouveau et Albert Atcho.

Le premier, Papa Nouveau, de son vrai nom Dagri Najva, est né en 1901 dans la région de Grand-Lahou. À 12 ans, il est déjà en contact avec le prophétisme, car très proche du prophète Harris dont il aurait porté le siège pour l'accompagner à Kraffy. Il aurait reçu l'appel en 1936[6], mais sa vocation commence véritablement en 1937 à travers deux signes décisifs.

> Une première fois, une colombe blanche vient se poser sur sa pirogue : il la recueille dans sa main, mais, comme saisi par une force malfaisante, il la serre trop fort et la tue; durant la nuit qui suit l'incident, une voix lui reproche sévèrement d'avoir tué cet oiseau de paix. Une seconde fois, toujours à l'occasion d'une pêche, il prend dans son filet une bague. C'en est trop : il comprend que Dieu l'a choisi pour entreprendre une mission, celle de sauver tous ceux qui ont faim et qui souffrent (J-P. Dozon, 1995, p. 100).

5. 2 G 48-108 Côte d'Ivoire, Rapport politique annuel, 1948, 54 p.

6. Selon Djawa et Enatoin, «C'est en 1936, vers la fin de cette année, que Dieu se révéla au prophète Papa Nouveau. Le nom Papa Nouveau lui fut révélé par Dieu, Papa, comme père pour le peuple noir, Nouveau pour signifier une nouvelle vie spirituelle, une nouvelle disposition intérieure qui va faire de lui celui qui est venu pour donner le pain aux hommes noirs, et dans une large mesure, à tous ceux qui souffrent» Djawa et Enatoin, La contribution du Prophète Papa Nouveau au Christianisme, https://carrefourivoire.net/la-contribution-du-prophete-papa-nouveau-au-christianisme/ consulté le 01-02-2021.

Il sillonne les villages pour annoncer la prophétie de Dieu que l'homme noir sera libéré. L'une de ses prophéties qui lui valut la prison ait été d'annoncer qu'un jour prochain l'homme noir mangera à la même table que le blanc.

Il y a également, dans le même registre des successeurs locaux du Prophète Harris, le très célèbre prophète guérisseur Albert Atcho, avec sa communauté de Bregbo située non loin de la ville de Bingerville. Son ministère qui commence probablement en 1940 connaît un succès qui dépasse même les frontières ivoiriennes[7].

À la veille de l'indépendance apparaît un autre prophète, Raphaël Mihin, dans le centre ouest de la Côte d'Ivoire. Né en 1920 à Koffi Yaokro, près de M'Bahiakro, Mihin effectue des études à Bouaké, Daloa et Dimbokro entre 1929 et 1938. Il travaille en tant que dactylographe à Abidjan puis gérant de la Compagnie Française d'Afrique de l'Ouest à Vavoua pour terminer gérant de la Compagnie Française de Côte d'Ivoire[8]. Dans cette ville, il reçoit l'illumination qui lui révèle sa vocation prophétique[9]. Il démissionne alors pour s'installer à Aladjékro à 40 kilomètres de la ville de Vavoua, au sommet du mont Srimment, lieu hautement sacré des Gouro de cette région. Là, il fonde sa Mission Convergente des Croyances Traditionnelles au Monothéisme (MCCTM). Sa doctrine éclectique

7. En 1962, J. Rouch réalisa un film sur Atcho (intitulé *Monsieur Albert, prophète)* suivi, à l'initiative de l'ethnologue-cinéaste, d'une vaste enquête ethnosociologique qui donna lieu à la publication d'un ouvrage, *Prophétisme et thérapeutique, Albert Atcho et la communauté de Bregbo* (de M. Augé, R. Bureau, C. Piault, J. Rouch, 1. Saghy, A. Zempleni), Hermann, 1975. Aussi, J. Pierre Dozon, dans son ouvrage intitulé «la cause des prophètes», y consacre plusieurs chapitres.

8. Il est temps N° 1, Bulletin d'information de la MCCTM, Abidjan, Imprimerie Typo offset (ND), préface.

9. Voici le récit de la vocation prophétique de Raphaël Mihin : *«Nous étions (…) autour d'un casse-croûte, quand une vive lumière m'apparut. Ma première phrase fut que l'heure avait sonné, et qu'il était temps pour moi de remplir la mission pour laquelle je me trouve en ce monde : «Gloire à Dieu au plus haut des cieux, et paix sur terre aux hommes de bonne volonté». Ensuite j'entonnai le petit chant catholique (…) «Gloire à Dieu dans ses Saints (bis) Adorons le mystère de ses derniers desseins Des humbles de la terre (bis)* Couronnant ses vertus, Il en fait ses élus*»*. Discours prononcé par Mihin Raphaël à la conférence du 26-02-1961 à Vavoua. Cf. Raphaël Kouame-Djouman Mihin, Le solitaire du rocher entre Vavoua – Seguela et sa thèse, MCCTM La doctrine Éclectique Christianisme et Islam ou Bible et Coran, Nantes, imprimerie P. Sicard, 1961, p. 3.

a une existence légale par arrêté ministériel en janvier 1962.

2. Les prophètes dans la société ivoirienne : contribution à l'équilibre social

Selon Weber,

> L'émergence prophétique se déploie dans un moment de crise et de souffrance de la communauté, moment qui porte à une rupture dont le prophète se fait porte-parole. Le charisme oppose le prophète (un révolutionnaire qui exerce la domination charismatique) à la domination traditionnelle canonisée, pour laquelle il est un homme nouveau. Il s'oppose également à la parenté, avec laquelle il provoque une rupture. Son opposition à la hiérocratie dérive de sa dévalorisation de toute forme de magie, que la hiérocratie pratique largement[10].

Le prophétisme ivoirien se développe dans un contexte sociohistorique particulier, marqué par de grands bouleversements. Les mécanismes traditionnels de maintien de l'ordre et de la stabilité sont battus en brèche et remplacés par un code de l'indigénat dont le fonctionnement échappe entièrement aux indigènes. Le recul de la religion traditionnelle au profit des religions importées laisse toute la liberté aux sorciers et aux fétiches perçus par les prophètes comme les principaux facteurs de la misère des populations. Face aux maladies dont les origines sont souvent attribuées aux forces du mal, la médecine moderne est loin de rassurer et d'y répondre efficacement. Et que dire de la dignité humaine de l'indigène, constamment bafouée par le colonisateur ? Les prophètes se donnent pour mission principale d'apporter une solution à ce déséquilibre social : c'est une tentative de restauration.

---

10. Cité par B. Morovich (2003), *La synthèse des akurinu (Kenya) : une entreprise puritaine en Afrique de 1'Est (entre le prophète et la communauté)*, thèse d'anthropologie sociale et ethnologie, Paris, EHESS, p.17.

2.1. Les prophètes acteurs incontestables de la lutte contre les forces du mal

De Harris à Mihin, en passant par Bague Wlonyo, les prophètes ivoiriens ont consacré l'essentiel de leur ministère à la lutte contre les forces du mal, constituées essentiellement de la sorcellerie et des fétiches. Déjà en 1913, lors de son passage à Kraffy, Harris livre ce message à ses auditeurs :

> Le Grand Dieu qui a créé le ciel et la terre, […] que vos ancêtres adoraient avant que les fétiches diaboliques les aient rendus aveugles et sourds, ce Dieu m'a envoyé pour dire que le temps est venu où il veut vous délivrer de la puissance du diable qui vous ruine, vous rend fous et vous tue. […] le diable est vaincu ici aussi, brûlez donc tous vos fétiches, tous vos gris-gris et vos amulettes, et je vous baptiserai au nom de ce Dieu qui est votre père, de son fils Jésus Christ qui est mort pour vos péchés et du Saint-Esprit qui changera vos cœurs. Dans vos villages, on détruira tout ce qui rappelle vos cultes diaboliques, on abattra les arbres sacrés, on détruira les pierres ensorcelées et on adorera Dieu seul (E. De Benoist, 1931, p. 15-16).

Harris encourage ses frères ivoiriens à l'abandon des fétiches et à tourner le dos à l'adoration des divinités locales qu'il juge d'idolâtrie. Pour lui, c'est la condition pour accéder au développement et au salut. À sa suite et à son image, ses compatriotes successeurs, Do et Yesu prêchent l'abandon des fétiches et de la sorcellerie, et disent incarner ou détenir, chacun à sa manière, l'unique force religieuse capable enfin d'abolir les infortunes du temps présent. (J-P. Dozon, 1995). La lutte contre les fétiches et la sorcellerie connaît un essor remarquable avec la prophétesse Marie Lalou et plus tard avec Raphël Mihin. La religion mise en place par la prophétesse Bague Wlonyo a pour but essentiel la lutte contre la sorcellerie et les fétiches. Pour elle,

> Lorsque Dieu créa le monde, nous, Africains, commîmes des fautes et Dieu nous maudit. Il avait défendu de manger de la chair humaine en sorcellerie et nous avons désobéi. Toujours en sorcellerie, nous nous sommes déchirés entre frères. Nous ne connaissions point de remède à cette tentation… Si Dieu envoya aux Africains d'abord Harris, ensuite

> Bebe, enfin Bague Hononyo alors que le dernier prophète aurait dû demeurer Jésus, le Christ blanc, c'est parce qu'à la différence de leurs frères européens, les Africains devaient supprimer la sorcellerie de leur existence terrestre (J. Girard, 1974, p36-37).

Lalou consacra ainsi toute sa vie religieuse à la lutte contre les féticheurs et les sorciers. Ce qui lui valut une grande réputation et un succès à travers toute la colonie.

La lutte contre les fétiches s'est accentuée avec le prophète Mihin Raphaël dès la veille des indépendances. Entre 1958 et 1962, cet illuminé d'origine baoulé sillonne plusieurs régions du pays, dénonçant les fétiches, les capturant même souvent. Ne voulant pas les détruire à l'image de ses prédécesseurs, il les rassembla dans une grande maison au pied du mont Srimment, un autre grand fétiche désacralisé dans le village d'Aladjékro en pays gouro. Ce musée des fétiches comporte des centaines de fétiches aux fonctions variées, collectés tout au long de son ministère.

Pour les prophètes ivoiriens, la sorcellerie et le fétichisme constituent une barrière à l'épanouissement personnel, à l'harmonie sociale et au salut personnel. Il faut donc l'éradiquer pour qu'enfin luise la lumière du développement et aussi l'espoir du salut divin.

Au-delà de la question des fétiches, les prophètes ivoiriens ont fait de la question de la santé leur second cheval de bataille. Leur médecine revêt un caractère révélé, d'où le caractère secret du diagnostic et du soin.

2.2. Les prophètes et la question de la santé communautaire

Les prophètes en Côte d'Ivoire sont tous des prophètes-guérisseurs, même si c'est à degré variable. La question de la santé telle que perçue et vécue en Afrique est bien différente de celle de la médecine occidentale, désormais officielle. Les agents responsables des différentes pathologies ne sont pas tous naturels et ne sauraient trouver remède dans la médecine européenne. Or, la médecine traditionnelle est en double souffrance ; le pouvoir des guérisseurs étant d'une part contesté par l'administration coloniale, et, d'autre

part, remise en cause par les missions et églises chrétiennes, désormais maîtresses officielles du domaine religieux. Il y a donc un vide sanitaire qu'il faut nécessairement et urgemment combler au sein de la population indigène. Les prophètes se sont donc donné pour mission de le faire.

Déjà Harris, bien que n'ayant pas été véritablement engagé dans le domaine thérapeutique, encourageait ses disciples à l'usage gratuit des plantes dans les soins. Il aurait dit : « Celui qui connaît les plantes doit soigner gratuitement sans demander un sou ». (R. Bureau, 1996, p. 99)

Le prophète Josuée Edjro fait partie des plus célèbres guérisseurs que la Côte d'Ivoire prophétique n'ait jamais connus. Durant son ministère, il fut réputé accomplir des guérisons miraculeuses si bien que des milliers de malades accouraient dans son village, Akradjo, venant aussi bien de milieux ruraux que d'Abidjan. Memel-Fotê qui l'a rencontré décrit l'ampleur de son activité dans ce village :

> Le monde qui va et vient ou qui séjourne à Akradjo depuis janvier 1965 se compose non seulement de malades venus pour guérir, mais encore de parents et amis venus pour les assister et de curieux venus pour voir et témoigner. Or si on retient pour leur valeur strictement statistique le chiffre de 1255 guérisons relevé durant le premier semestre par les registres d'Edjro, on estime par milliers les hôtes d'Akradjo. De fait c'est à un chiffre de 4000 à 6000 personnes qu'un collègue et moi avons cru pouvoir évaluer la foule venue à la rencontre du guérisseur le 21 mai (H. Memel-Fotê, 1967, p. 560).

Et que dire du prophète Albert Atcho et sa communauté de Bregbo. Il apparut autour de 1962 et avait pour spécialité de soigner les sorciers et les malades de toutes sortes venant de presque toutes les régions du pays. Il connut un succès éclatant du fait du caractère gratuit de ses prestations.

Quant à Marie Lalou, elle a commencé sa mission par des guérisons. C'est d'ailleurs ce qui lui a valu sa révélation au grand public et lui a permis d'avoir une célébrité exemplaire parmi les siens et même au-delà. À Dagodou, son village marital, elle s'est construit tout

un équipement d'objets sacrés (mas de bois, eau bénite, cendre, clochette, pierre, coquille d'escargot) avec lesquels elle prêchait la foi en Dieu et guérissait. Elle fit, dit-on, presque la reconquête de ce village, en rendant fécondes, grâce à sa pierre sacrée, trente femmes qui se déclaraient stériles. (J-P. Dozon, 1995). Elle aurait opéré de nombreux autres miracles et guérisons. L'eau qu'elle distribuait à ceux qui partaient la consulter avait une double fonction préventive contre la sorcellerie et les fétiches et curative pour les maladies.
En somme, les prophètes ivoiriens se sont valablement substitués aux féticheurs et charlatans locaux dont les pouvoirs avaient été brisés par la colonisation et son corollaire de christianisme occidental.

3. Les prophètes et la question de l'identité culturelle en Côte d'Ivoire

3.1. Le prophétisme ivoirien : une exclusivité africaine

La particularité du prophétisme ivoirien, c'est qu'il est exclusivement africain. Il s'agit d'un mouvement né en milieu indigène, dirigé vers l'intérieur et s'adressant particulièrement aux populations africaines. De toute l'histoire du prophétisme ivoirien, du moins pour la période concernée par cette étude, l'on n'enregistre aucun prophète d'origine occidentale. Les premiers prophètes sont d'abord libériens, un pays indépendant depuis 1847, mais constamment secoué par des rivalités internes issues de l'organisation politique mise en place par les États-Unis. William Harris, père du prophétisme ivoirien, est Grebo, une ethnie longtemps contestatrice et rebelle au gouvernement de Monrovia dominé par les immigrants d'origine américaine (S-P. Ekanza, 1975). Il se déclare prophète envoyé parmi ses frères noirs pour prêcher la lumière du salut. On peut comprendre qu'à travers lui, Dieu rétablit l'équilibre entre les noirs et les blancs. Le Christ étant blanc, un messie noir parmi les noirs était nécessaire, et c'est à juste titre que les harristes lui reconnaissent cette fonction. Tous ses successeurs libériens et ivoiriens affirment être envoyés par Dieu pour sauver leurs frères noirs.

Avec Marie Lalou par exemple, on retient que Dieu décide de parler à l'homme noir dans sa propre langue. Comme le fait remarquer le guide suprême Zigbligbeyou[11]:

> Lorsque votre enfant pleure, lorsqu'il vous parle ou vous appelle dans une langue inconnue, comment le reconnaîtriez-vous ? Les Blancs parlent à Dieu dans leur langue, il les entend et les exauce, les Arabes parlent à Dieu dans leur langue il les entend et les exauce. Pourquoi les Africains ne parleraient-ils pas à Dieu dans leur propre langue ? C'est pour cette raison que les noirs ne se développent pas[12].

Le prophétisme se veut ainsi une africanisation du christianisme.

3.2. Le prophétisme ivoirien : une réponse au christianisme occidental et une volonté de retour aux sources religieuses traditionnelles

Le prophétisme ivoirien est, avant tout, un prophétisme de réaction, mieux, de restauration. Les prophètes, dans leur entièreté, revendiquent la mission de restauration ou de rétablissement de l'ordre brisé par la colonisation ou empêché par le péché de la sorcellerie. Le retour aux valeurs cardinales guidant la vie humaine est le principal contenu du message de ces envoyés de Dieu. William Harris, pionnier du mouvement, exhortait ses contemporains au travail et à l'instruction. Pour lui, il faut croire en lui et en son message pour bénéficier de la grâce de Dieu et obtenir les mêmes faveurs divines accordées à l'homme blanc qu'il voit comme un miroir à travers lequel l'Africain doit se projeter ; il faut aussi aller à l'école pour être sur un même pied d'égalité avec ce Blanc. (A. Déa, 2013).

Mais la restauration se fait dans un cadre culturel qui rappelle nécessairement les valeurs traditionnelles locales. Le recours aux symboles des religions traditionnelles (eau, cendre, calebasses,

11. Le Guide ZIGBLI est l'actuel premier responsable de la religion Déhima. Fils du village de Gagoue, berceau du Déhima, cet homme nous a reçu au siège de la religion pour nous fournir d'importantes informations sue la religion.
12. Entretien réalisé en janvier 2020 à Gagoué dans la sous-préfecture de Niambezeria.

clochettes) utilisées par la plupart des prophètes dénote d'une volonté de retour aux sources. Le prophétisme devient ainsi une forme de contextualisation, mieux d'adaptation du christianisme aux réalités africaines.

Aussi, certains prophètes sont-ils des fondateurs de cultes très souvent syncrétiques. Si Harris a revendiqué la neutralité confessionnelle durant son ministère, le harrisme, lui est beaucoup plus syncrétique et traduit aisément la volonté d'un retour aux sources. Selon R. Bureau (1996), la volonté profonde des Harristes est bien dans la fidélité à leur patrimoine :

> Il faut que chaque race conserve ses coutumes. Les Blancs ont leurs coutumes et elles sont restées jusqu'à aujourd'hui (…) la vertu patriotique s'exprime dans toutes les cérémonies : décoration aux couleurs nationales, prière pour les leaders, la devise choisie au cours du synode de 1955 est : Dieu, Amour, Patrie, Travail (…) le ruban noir qui flotte sur la croix des chefs prédicateurs, signifie que c'est la délivrance africaine ; Harris n'est venu baptiser aucun Européen, il a apporté la croix pour nous, les Noirs de la Côte d'Ivoire (p-117-118).

Plusieurs prophètes ont donné une identité claire à leur ministère. Ainsi, le Déhima de la prophétesse Marie Lalou s'est-il longtemps voulu une religion de l'Afrique noire, refusant même l'utilisation de la Bible dans le culte. Selon Denise Paulme (1962), le But et la méthode de cette religion s'inscrivent dans l'ordre traditionnel sans apport d'aucun élément étranger. Cette auteure aurait rencontré des adeptes du culte :

> Auprès de leur maison, un enclos en nervures de palmier abritait une poterie ou une bouteille contenant de l'eau consacrée, une clochette, souvent aussi une coquille de gros escargot où ils conservaient de la cendre. En buvant de l'eau matin et soir, en se frottant de cendre, coutume bénéfique dans la tradition béte, ils espéraient prévenir les attaques des sorciers. Tous assurèrent avoir été cherchés leur première bouteille auprès de Marie Lalou ou de celle qui lui a succédé, après qu'une série de malheurs leur eût fait croire ils étaient ensorcelés (p11).

Le prophète Mihin Raphaël, quant à lui, clame haut et fort le caractère syncrétique et éclectique de son ministère. S'appuyant sur la philosophie, la Bible, le Coran, mais aussi et surtout sur les croyances traditionnelles, il a construit un corps de connaissances qui fonde la base de ses enseignements. Et que dire des prophètes guérisseurs dont les méthodes rappellent parfaitement et indiscutablement celles de la médecine traditionnelle ?

Conclusion

Ce regard historique sur le prophétisme ivoirien a permis de faire la synthèse des soixante premières années de ce mouvement religieux en Côte d'Ivoire. Cette étude qui part de la croisade du prophète libérien William Wade Harris (1913-1915) à la période du prophète Mihin Raphaël (1958-1978) révèle que le prophétisme ivoirien est avant tout une affaire d'indigènes. Initié par des ressortissants libériens, ce courant religieux a connu un essor remarquable, une continuité dans le temps et une expansion géographique importante avec l'apparition et l'émergence de prophètes locaux. Initialement concentré dans le sud du pays, le prophétisme s'étend à d'autres régions ; notamment les pays néyo, godié, bété et gouro. Les prophètes se veulent porteurs d'espoir et prétendent détenir la solution aux misères de leurs contemporains. Ces misères sont d'abord sociales quand elles sont liées à l'action néfaste des sorciers et féticheurs qui semblent s'en prendre à la vie ou à l'épanouissement de leurs semblables. Ces derniers sont considérés comme les premiers responsables de la malédiction des Noirs et les coupables du retard des Indigènes sur les Blancs.

La lutte contre le fétichisme et la sorcellerie a ainsi constitué le principal leitmotiv des prophètes ivoiriens de l'époque coloniale qui promettaient une société indigène plus juste et plus équilibrée.

Mais les misères que les prophètes ivoiriens combattent sont aussi d'ordre culturel. En effet, face aux mutations culturelles et notamment religieuses imposées par la colonisation et son principal corollaire qu'est le christianisme, les prophètes entendent restaurer les valeurs

culturelles perdues à travers la contextualisation du christianisme ou la création de religions purement syncrétiques ou éclectiques fortement enracinées dans les valeurs traditionnelles locales.
Au total, l'on peut retenir que la synthèse du prophétisme ivoirien n'est pas que religieuse ; elle est d'abord et surtout socioculturelle.

Sources et bibliographie

Sources

Sources d'archives

Archives de l'ex AOF, Série G - Politique et Administration, sous série 2G : rapports périodiques, mensuels, trimestriels et annuels des Gouverneurs, administrateurs et chefs de service.

Rapports annuels (1930-1948)

2 G 30-9 CI Rapport politique annuel, 1930, 26 p.
2 G 32-17 CI Rapport politique annuel, 1932, 108 p.
2 G 33-14 CI Rapport politique annuel, 1933, 142 p.
2 G 48-108 CI Rapport politique annuel, 1948, 54 p.

Sources imprimées

Il est temps N° 1, Bulletin d'information de la MCCTM, Abidjan, Imprimerie Typo offset (ND).
Raphaël KOUAME-DJOUMAN MIHIN, Le solitaire du rocher entre Vavoua – Seguela et sa thèse, MCCTM La doctrine Éclectique Christianisme et Islam ou Bible et Coran, Nantes, imprimerie P. Sicard, 1961.

Bibliographie

AUGE Marc, ROUCH Jean et. *Al.*, 1975, *Prophétisme et thérapeutique, Albert Atcho et la communauté de Bregbo*, Paris, Hermann 1975.

BOKO Adekin Emmanuel, 1983, *Les missions chrétiennes en pays adjoukrou 1896-1939*, Mémoire de Mmaîitrise Histoire, Département d'Histoire, Université Nationale de Côte d'Ivoire.
BUREAU René, 1996, *Le prophète Harris de la lagune. Les harristes de Côte d'Ivoire*, Paris-Karthala,
DE BENOIST Étienne, 1931, *En Côte d'Ivoire, missions protestantes d'AOF*, Paris, Société des Missions évangéliques.
DEA Lékpéa Alexis, 2013, « Le christianisme occidental à l'épreuve des messianismes indigènes en Côte d'ivoire coloniale : le harrisme et le déhima », *Etudes et analyses* – N° 30.
DECORVET Jeanne, (1975), *Les matins de Dieu*, Paris, Édition de la Mission biblique.
DJAWA et ENATOIN, La contribution du Prophète Papa Nouveau au Christianisme, https://carrefourivoire.net/la-contribution-du-prophete-papa-nouveau-au-christianisme/ consulté le 01-02-2021.
DOZON 1995, Jean-Pierre, 1995, « GBAHIE KOUDOU Jeannot. « Le prophète annonciateur de la crise », Cahiers d''Études africaines, p. 305-331.
EKANZA Simon Pierre, 1975, « Le messianisme en Côte d''Ivoire au début du siècle : une tentative de réponse nationaliste à l''état de situation coloniale », *Annales de l'Université d'Abidjan,* Série I : Histoire. Volume 3, p. 55-71.
GIRARD Jean, 1974, *Prophètes paysans de l'environnement noir, deux tomes, Grenoble*, Presse Universitaire de Grenoble.
MARY Andre, 1997, « La tradition prophétique ivoirienne au regard de l''histoire », *Cahiers d''*études africaines, vol. 37, n° 145, p. 213-223.
MEMEL-FOTE Harris, 1967, Un guérisseur de la basse Côte d''Ivoire : Josué Edjro. *Cahiers d''*études africaines, vol. 7, n° 28, p. 547-605.
MOROVICH Barbara, 2003, *La synthèse des akurinu (Kenya) : une entreprise puritaine en Afrique de 1'Est (entre le prophète et la communauté)*, thèse d'anthropologie sociale et ethnologie, Paris, EHESS.
TRICHET Pierre, 1995, *Côte d'Ivoire, les premiers pas d'une église. Tome 2 : 1914-1940*. La nouvelle. Abidjan.PAULME, Denise, 1962, « Une

religion syncrétique en Côte d'Ivoire » *Cahiers d›Études africaines,* vol. 3, n° 9, p. 5-90
SHANK David, 1999, « Le pentecôtisme du prophète William Wade HARRIS », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 105, p. 51-90.

L'après-Première Guerre mondiale et le contrôle de la circulation des armes à feu en Afrique occidentale française (1919-1958)

Sokhna SANE,
Maître-Assistante
Département Histoire
Université cheikh Anta Diop Dakar
sokhnasane@yahoo.fr

Résumé

Notre texte analyse à partir des sources archivistiques et de quelques documents écrits, la question des armes à feu dans les relations internationales après la Première Guerre et son impact dans les territoires français de l'Afrique occidentale. Dès l'après-guerre, deux conventions (Saint-Germain et Genève) sur les armes à feu âprement négociées furent finalement non ratifiées par certaines puissances. En Afrique occidentale, la France confrontée à un contexte difficile marqué par la lutte contre les exigences coloniales, continuait alors à s'inspirer de l'Acte de Bruxelles de 1890 pour réformer la législation accompagnée par le désarmement jusqu'à la fin de la Deuxième Guerre.

Après ce conflit, la France profita du contexte international favorable à la protection de la nature notamment sur la faune. Aussi, motivée par le tourisme cynégétique, elle décida de mettre en œuvre ces mesures draconiennes sur les fusils entraînant le désarroi chez les Africains.

Mots clés : Acte de Bruxelles - Conventions internationales - Réglementation - Armes à feu - Tourisme Cynégétique - AOF.

Post-World War I and the control of the circulation of firearms in French West Africa: 1919-1958

Summary

Our text analyses from archival sources and written documents, the question of firearms in international relations after the First World War and its impact in the French territories of West Africa. In the post-war period, two conventions (Saint-Germain and Geneva) about firearms fiercely negotiated were finally not ratified by some powers. Confronted with a difficult context marked by the fight against colonial requirements, France continued to draw inspiration from the Brussels Act of 1890 in order to reform the legislation accompanied by disarmament until the end of the Second World War.

After this conflict, France took advantage of the international context favourable to the protection of nature above all the fauna. So, motivated by the tourism through the exploitation of the fauna, she decided to implement these draconian measures about the firearms causing disarray among Africans.

Keywords: Brussels Act - International convention - Control - Firearms - Hunting tourism - WFA.

Introduction

L'après-Première Guerre inaugure une ère nouvelle dans le contrôle des armes à feu en Afrique occidentale française (AOF). Elle marque la signature de deux conventions internationales sur les armes à feu. Toutefois, la question demeurait réglementée au niveau du droit international par l'Acte de Bruxelles, car elles ne furent pas ratifiées par certaines puissances. La France continua alors à s'appuyer sur ce texte pour réformer la législation dans ses territoires ouest-africains. Le pouvoir colonial se sentant menacé par différents problèmes (révolte contre les exigences coloniales, retour des tirailleurs, développement de la criminalité, etc.) prit en charge la question de l'armement des populations africaines à travers la législation et plusieurs mesures d'accompagnement comme le désarmement jusqu'à la fin de la Deuxième Guerre mondiale.

La période d'après-Seconde Guerre marque une période de rupture, car l'administration motivée par l'exploitation touristique de la faune susceptible de relever le déficit budgétaire et aidée par un contexte international favorable à la protection de la faune, déploya des moyens inédits dans la fédération de l'AOF pour mettre en œuvre la réglementation sur les fusils considérés comme facteur de diminution des animaux sauvages. La mise en application s'avéra difficile, car les armes à feu englobaient des enjeux multiples et contradictoires. Elle a eu pour conséquence une forte pression du commerce français, mais également un développement croissant du trafic clandestin par des populations privées de fusils et de munitions devenus incontournables dans leur quotidien. Se pose dès lors la question suivante : quel a été l'impact des conventions internationales signées après la Grande Guerre dans l'élaboration de la réglementation des armes à feu en AOF ?

La présente réflexion explore le contrôle de la circulation des armes à feu en AOF entre 1919 et 1958 en relation avec les réglementations internationales. À partir des sources archivistiques et de quelques documents écrits, nous suivons l'adoption et la mise en œuvre des conventions internationales sur le contrôle des armes à feu et de leurs

munitions dans les territoires ouest-africains. Chemin faisant, nous procédons à l'analyse critique des différents instruments juridiques, diplomatiques et pratiques adoptés par le pouvoir colonial français sur la question et les problèmes soulevés dans la vie quotidienne des habitants de l'AOF. Ensuite, nous mettons en évidence les rapports entre le contrôle des armes à feu et le tourisme cynégétique après la Seconde Guerre mondiale.

1. Accords internationaux et contrôle des armes et munitions en Afrique occidentale

La question du contrôle de la circulation des armes à feu et de leurs munitions s'était posée comme un problème pris à bras le corps par les diplomaties des puissances impériales intervenant en Afrique. Aussi, assiste-t-on en 1890 à la signature de la convention de l'Acte de Bruxelles et de deux traités (Saint-Germain et Genève) après la Première Guerre qui inspirèrent la réglementation de l'AOF durant la période post-conflit.

1. 1. Acte de Bruxelles et sa mise en œuvre (1890-1919)

Vers la fin du XIXe siècle, les puissances coloniales présentes en Afrique occidentale (France, Angleterre, Portugal, Allemagne), au nom du maintien de la paix et de la sécurité nécessaires à la « mise en valeur coloniale » de l'espace africain, décidèrent de réglementer la circulation des armes à feu et de leurs munitions. La traite négrière et les guerres de conquête en avaient provoqué leur prolifération. L'Acte général de Bruxelles du 2 juillet 1890 [1], établi à la Conférence internationale convoquée sur la proposition du Royaume-Uni et de la Belgique et adopté par plusieurs puissances européennes en Afrique occidentale et les États-Unis d'Amérique, visait en principe un contrôle sévère de l'importation des fusils et des munitions de guerre entre le 20° parallèle nord et le 22° parallèle sud, l'Océan Indien, la Mer Rouge, et l'Atlantique, dépendances et îles comprises

1. Archives nationales du Sénégal (ANS) — 21G5, L'Acte général de Bruxelles : 2 juillet 1890.

jusqu'à cent milles marins de la côte. L'argument fondateur de cet acte international était la lutte contre les razzias esclavagistes.
En réalité, il servit à légitimer le combat contre les derniers résistants africains au projet colonial européen. Ratifié par toutes les parties contractantes, l'Acte réglait, du point de vue de droit international, la question des armes et munitions en Afrique et était valable pendant 12 ans pour les clauses (article 8 à article 13 inclusivement) concernant les armes à feu (article 14).
Il comportait de nombreuses lacunes. Le traité de Bruxelles n'interdisait pas l'importation des fusils de traite pour préserver les intérêts des puissances exportatrices (Angleterre, Belgique, France), notamment des villes anglaises (Birmingham) qui s'étaient révoltées contre la prohibition de la vente de cette catégorie d'armes. En outre, l'Afrique du Sud était exclue du champ d'application de l'Acte représentant une porte pour les trafiquants.
Le texte fut alors mis en œuvre le 12 février 1892[2] dans les territoires ouest-africains de la France à cause du retard noté dans la ratification de ce traité par les puissances signataires (S. Sané, 2005, p. 63) lui offrant un instrument de contrôle. Il s'y ajoute l'opposition du *lobby* marchand à toute politique de contrôle strict risquant de faire chuter de 500 000 francs par an son commerce, soit approximativement le produit des ventes d'armes et de poudre (H. Frey, 1888 , p. 219-220). Malgré les interdictions de vente en période de guerre, les Français occupaient le peloton de tête dans le commerce des fusils et de la poudre dans leurs possessions territoriales, sans compter leur commerce interlope actif en Gambie, dans la zone d'influence anglaise (Y.-J. Saint-Martin, 1967, p. 453-454).
Aussi, cet acte constitue-t-il un moyen pour l'administration française de réglementer la circulation des armes en Afrique occidentale pour tarir les sources d'approvisionnement du dernier résistant l'Almamy Samori Touré qui avait créé, à partir des années 1860, un vaste empire situé aux confins de la Guinée et du Soudan. En outre, en cette période de « pacification », elle possédait un faible contrôle sur ses

2. *Idem.*

nouvelles possessions et connaissait des bastions de résistance très redoutables en Sénégambie et en Côte d'Ivoire. Aussi, ne l'appliqua-t-elle que dans les territoires de la Guinée par les décrets du 23 juillet 1892[3] ; et au Sénégal par l'arrêté du 26 janvier 1893 qui mit en exécution dans le territoire, le décret du 30 décembre 1892[4].

Dans les territoires anglais, les décrets d'application furent pris en 1892, quelques mois avant la France, mais les autorités respectèrent la législation en fonction de la situation politique de leur colonie notamment en Gambie[5] et en Casamance (sud Sénégal) [6] à cause de la présence du marabout résistant Fodé Kaba établie entre ces deux territoires.

Parallèlement, dans les autres territoires britanniques (Sierra Leone, Gold Coast), il n'y eut aucun suivi de la réglementation permettant à Samori de s'approvisionner dans ces zones (Y. Person, 1980, p. 936-938). Même après son interdiction en Sierra Leone en 1893[7], il recevait des armes à feu directement de Liverpool[8]. Il se ravitaillait également au Libéria en 1893 qui n'adhéra à l'Acte que cette année[9]. Mais il se posa le problème de l'application des textes que ce pays a probablement tardivement exécutée, car jusqu'en 1907[10], la France essayait de l'amener à opter pour le traité de Bruxelles.

---

3. ANS — 21G5, Décret du 23 juillet 1892 concernant la Guinée française pour les prescriptions de l'Acte général de Bruxelles du 2 juillet 1890.
4. ANS — 21G5, Décret d'application de l'Acte de Bruxelles du 30 décembre 1892.
5. ANS — 21G 5, An ordonnance to regulate the importation into and the storage and disposal of firearms, Ammunition and Gunpowder in the colony of Gambia, may 4th 1892, n° 4 et ANS, 1F/6, Compte-rendu de l'engagement pris par la Colonie de la Gambie pour la mise en exécution des dispositions de l'Acte de Bruxelles, R.B. Evelyn, Administrateur.
6. ANS — 21G11, Circulaire du 1er avril 1899 du Gouverneur général de l'AOF à Messieurs les administrateurs
7. ANS — 4F4, Public notice, 7 septembre 1893, n° 86.
8. ANS — 4F4, Lettre du Vice-Consul de France à la Côte occidentale d'Afrique à son Excellence M. Develle, Ministre des Affaires étrangères, Freetown, 14 septembre 1893.
9. ANS — 21G5, Copie de la lettre du Sous-Secrétaire d'État à M. le Gouverneur, Paris, 8 avril 1893.
10. ANS — 21 G8, Lettre du Gouverneur général à M. le Ministre des Colonies, Dakar, 6 juillet 1907, n° 1330.

En résumé, la mise en pratique de l'Acte de Bruxelles eut des résultats peu satisfaisants. Les prises faites lors de l'arrestation de Samori, composées de plusieurs armes de guerre de qualité (S. Sané, 2005, p. 74), montrent l'ampleur de la contrebande des armes à feu en Afrique occidentale et en conséquence les manquements de l'application de l'Acte. Les puissances ont fait valoir leur rivalité qui cachait les enjeux politico-économiques empêchant la réussite de l'application des mesures. De plus, la situation politique ne s'y prêtait pas. Les possessions française et anglaise détenaient toujours des protectorats et des zones « insoumises » échappant ainsi à l'autorité des administrations.

Toutefois, il offrait aux puissances européennes un cadre de réglementation internationale de la circulation des armes à feu et des munitions et mettait entre les mains des administrations coloniales un support pour la confection de leur future législation.

Pour la France, confrontée aux poches de résistance dans ses différents territoires, les difficultés liées à la mise en œuvre de l'Acte de Bruxelles au Sénégal et la non application de ce texte dans ses autres possessions (Côte d'Ivoire, Dahomey), elle s'y appuya pour réglementer la circulation et la détention des armes et munitions à l'exception de celles des troupes dans toute l'Afrique occidentale par le décret du 4 mai 1903 (S. Sané, 2005, p. 81). Il reproduit en les précisant les termes essentiels en vigueur dans le décret du 30 décembre 1892, coordonne la législation sur la matière et spécifie les conditions dans lesquelles les armes à feu pourraient être détenues.

La surveillance des frontières entre l'AOF et les possessions étrangères s'avéra, cependant, difficile du fait de l'absence d'entente entre la France et les autres puissances européennes présentes dans la région concernant le régime des armes à feu et des munitions. Ainsi, jusqu'à la veille de la Première Guerre, la question restait non résolue.

L'expérience de la guerre contribua à faire évoluer les positions diplomatiques des uns et des autres. Dans le sillage du conflit ont éclaté, en effet, de multiples révoltes armées en AOF contre l'effort de guerre symbolisé par le recrutement en vue de la formation

de nouveaux bataillons de tirailleurs, la forte pression fiscale et la défiance voire la haine des populations à l'égard de l'autorité coloniale. Face à ce problème, l'administration française prit des mesures d'urgence : désarmement des régions subversives[11] et interdiction de l'importation des armes et munitions de guerre sur le territoire français et pratiquement toutes les armes de traite et la poudre, de même que le commerce de souffre et de salpêtre sous toutes leurs formes, était interdit. Cependant, les populations réagirent face à ces mesures de contrôle des armes à feu et de leurs munitions en s'approvisionnant en fusils et en poudre par le biais de la contrebande à travers les frontières terrestres et la fabrication locale.

1.2. L'Après-guerre : Conventions de Saint-Germain et de Genève

Après la Grande Guerre, les puissances alliées et associées furent amenées à penser que pour assurer dans l'avenir la limitation des risques de guerre, il y aurait avantage à instaurer un contrôle du trafic des armes non seulement en Afrique, mais aussi dans certains territoires d'Asie et dans les zones maritimes. Elles furent surtout alertées par l'ampleur du « trafic clandestin » dans les territoires africains, soulignée dans les nombreuses correspondances entre les ministres des Affaires étrangères. Par conséquent, l'Acte général de Bruxelles de 1890 qui réglementait la circulation des armes à feu au niveau du Droit International fut révisé pour répondre à ces nouvelles vues. Ainsi, furent conclus un certain nombre d'accords sur la question — les plus importants étant la Convention de Saint-Germain-en-Laye du 10 septembre 1919 et celle de Genève du 17 juin 1925[12].

Concernant la convention de Saint-Germain-en-Laye du 10 septembre 1919, l'Acte n'a jamais été ratifié par la France en raison de l'opposition dressée par plusieurs gouvernements entre autres celui des USA, à la mise en vigueur des dispositions adoptées.

11. ANS — 21G 166 (144), Circulaire du Gouverneur général aux Lieutenant-Gouverneurs de l'AOF, Dakar, 11 juillet 1916.
12. ANS — 21G30 (17), Armes et munitions : 1903-1940.

Au regard de la longueur des négociations et des discussions, cette décision de rejet du texte était prévisible, car il mettait beaucoup d'intérêts en jeu notamment le commerce des armes de traite, marché très fructueux pour l'Angleterre et la Belgique. L'extension des zones de prohibition notamment à l'Asie, un énorme espace commercial, ne facilitait pas les ententes diplomatiques sur le sujet.

Il en sera de même de la Convention du 17 juin 1925[13] qui n'a pas été validée pour les mêmes raisons qui ont fait rejeter l'Acte de 1919. Elle portait sur le contrôle du commerce international des armes et munitions et des matériels de guerre et regroupait 41 articles. La convention signée entre les puissances européennes, les États-Unis d'Amérique et les pays d'Amérique Latine recoupait largement le Traité de Saint-Germain-en-Laye.

Le caractère de ces deux conventions était un peu différent de celui de l'Acte de Bruxelles. Ce dernier s'appliquait, en effet, pour l'Afrique uniquement alors que ces nouvelles conventions tendaient à régler la question des armes et munitions dans le monde entier. En revanche, dans ces conventions, la question des armes passait au second plan. Le continent faisait partie d'une région dite « zone spéciale » vers laquelle en principe, l'exportation de toutes armes et munitions était interdite. Cependant, « une licence » pouvait être accordée par le pays exportateur si les armes et munitions devaient servir à des « fins licites ». En ce qui concerne le commerce et la vente, ils demeuraient réglementés de façon très licite avec l'obligation de dépôts et d'autorisations spéciales. Toutefois, les autorités pourront accorder aux particuliers des autorisations individuelles de posséder des armes et munitions pour leur « usage personnel ».

Concernant la valeur juridique des deux textes, l'Acte de Bruxelles a été ratifié par toutes les parties contractantes et promulgué en France par le décret du 13 février 1892. En revanche, les conventions de Saint-Germain-en-Laye et de Genève n'ont jamais été validées par la France. Par conséquent, elles étaient inapplicables et la question des

13. ANS — 10F 8 (17), Convention de Genève relative au contrôle du commerce des armes et munitions, 17 juin 1925.

armes et munitions reste réglée du point de vue droit international par l'Acte de Bruxelles de 1890.
Par ailleurs, la France, la Grande-Bretagne, le Portugal et la Belgique signèrent pour leur part une sorte de *gentlmen agreement* [14] où ils s'engagèrent à prohiber l'importation des armes et munitions dans les zones où s'étendait leur souveraineté. L'engagement a été observé jusqu'en 1940. Il a permis la coopération entre les ministères des Affaires étrangères dans le domaine de la contrebande et du trafic clandestin des armes à feu et de leurs munitions à travers les frontières notamment entre les colonies françaises d'Afrique de l'Ouest et la Guinée portugaise.

2. La situation post conflit et le contrôle des armes et munitions en AOF (1925-1958)

L'après-Première Guerre se caractérise d'abord par une réforme de la réglementation sur les armes à feu et sa mise en œuvre ; et la poursuite du désarmement jusqu'à la fin de la deuxième Guerre mondiale avec des conséquences désastreuses dans la vie des habitants de l'AOF. L'après-Seconde Guerre constitue une rupture dans la prise en charge de la question. L'administration française face à la crise budgétaire et motivée par d'éventuels bénéfices liés au tourisme cynégétique procéda à une mobilisation inédite de moyens pour mener à bien le contrôle des fusils et munitions en AOF.

2.1. Refonte de la réglementation et autres mesures (1925-1947)

La France procéda à une production boulimique de textes législatifs visant à contrôler les armes à feu dans ses territoires de l'Afrique occidentale. Elle réforma la législation réglementant la détention et la circulation des fusils et leurs munitions en AOF à l'exception de celle de forces publiques. À cela s'ajoutait la poursuite

14. ANS — 10 F10 (17), *Gentlemen agreement,* 1919.

du désarmement amorcé depuis la Première Guerre mondiale[15] avec des conséquences sécuritaires, culturelles, sociales et économiques pour la population autochtone.

Le décret du 4 avril 1925[16] consacra la refonte de la réglementation en tenant compte des dispositions de l'Acte de Bruxelles qui demeurait le seul acte valable au niveau international. La France continua donc, à s'y référer après la guerre pour contrôler l'armement en AOF. Toutefois, au niveau local, l'administration ne maîtrisait pas toujours la question nécessitant des explications à travers une circulaire du Ministre des colonies[17] sur la différence entre l'Acte de Bruxelles et les deux nouvelles conventions qui, en réalité, n'avaient aucune validité juridique puisqu'elles n'ont pas été ratifiées.

Le texte de 1925 avait pour but de remédier aux lacunes du décret du 4 mai 1903 notamment le trafic des cartouches non puni par ce texte ; et de codifier en un texte unique les divers actes en vigueur dans les différents territoires. Il posait des mesures draconiennes pour l'acquisition et le port d'une arme à feu.

La mise en application du décret de 1925 était soumise à la prise de deux arrêtés par les différents Lieutenants-gouverneurs. Le premier arrêté devait porter sur la réglementation des armes à feu perfectionnées et le second sur les armes à feu non perfectionnées. Mais ils les avaient tardivement pris soit deux à 3 ans selon les territoires (S. Sané, 2005, p. 196-209) après pour préserver les intérêts du commerce entraînant la circulaire du Gouverneur général qui insistait sur la nécessité d'écouler « les approvisionnements actuels après inventaires dûment établis et contrôlés, mais en aucun cas, ils ne doivent être renouvelés »[18].

Avec le nouveau règlement, l'octroi d'un permis pour une arme perfectionnée était, en effet, devenu très sélectif. Seuls les Africains

15. ANS — 21 G8, Circulaire n° 70C sur le désarmement du Gouverneur général aux Lieutenant-gouverneurs de l'AOF, 11 juillet 1916.
16. *Journal officiel de l'AOF*, samedi 9 mai 1925, p. 369-370.
17. ANS — 21G 30 (17), Circulaire n° 430 du Ministre des Colonies à Messieurs les Gouverneur généraux, Paris, 6 juillet 1925.
18. ANS — 21G30 (17), Circulaire n° 255AP/A du Gouverneur général à Messieurs les Lieutenants-gouverneurs

ayant rendu « des services spéciaux au pays ou appartenant à un cadre administratif ou justifiant avoir besoin d'une arme pour défendre leur personne ou leurs biens contre les animaux sauvages », avaient le droit d'obtenir un permis de port d'arme perfectionnée.

En outre, désormais obligation était faite pour les détenteurs de fusils de traite de le déclarer et d'avoir un permis de port d'arme qui tenait lieu de permis de petite chasse exception de la grande faune auteure des dégâts dans les champs et plantations. À cela, s'ajoutaient les mesures sur la poursuite du désarmement et le recensement des armes édictées par la circulaire du 28 avril 1932[19] (S. Sané, 2005, p. 209). Aussi, les Lieutenants-gouverneurs procédèrent au recensement et vérifièrent les progrès du désarmement, mais également le pourcentage de l'armement pour les armes perfectionnées et les fusils de traite par rapport à la population totale de chaque territoire de l'AOF durant la période 1930-1935.

Dans les observations des Lieutenants-gouverneurs[20], il était signalé que les opérations de désarmement ont été généralement facilitées par une augmentation du taux de la taxe sur les permis de port d'armes qui a amené les Africains à se défaire spontanément de leurs fusils qui, sous l'effet de la crise des années 30, n'avaient pas les moyens de payer. Pour la Côte d'Ivoire, le pourcentage de désarmement (50 %)[21] s'explique par le fait que l'opération a démarré depuis 1908 pour réduire les zones subversives (S. Sané, 2005, p. 95).

Il faut également noter que par exemple, pour le Niger, le taux de l'armement (0.05% pour les armes perfectionnées)[22] est faussé par l'absence des nomades du Hoggars qui ne faisaient pas partie du recensement de la population posant le problème des régions désertiques comme Tahoua, Agadez et Adrar. Ces cercles peuplés

19. ANS — 21 G30 (17), Circulaire n° 186 AP/2 du Gouverneur général à Messieurs les Lieutenant-gouverneurs et à M. l'Administrateur de la Circonscription de Dakar et Dépendances, 28 avril 1932.
20. ANS — 21G168 (144), Notes pour le Directeur de Services économiques : contrôle de l'armement et progrès du désarmement en AOF pendant la période, 1930-1935. 26-09-1935 et ANS, 2G37-1, 2, Rapport politique du Gouvernement général de l'AOF, 1937.
21. *Idem.*
22. *Idem.*

par cette catégorie de personnes étaient caractérisés par une forte densité de l'armement qui échappait à tout contrôle. Généralement, ce furent des armes de dotation offertes par l'administration française pour l'aide qu'elles leur apportaient dans « la pacification des régions désertiques ». Mais, à défaut de leur désarmement jugé toujours précoce, le Lieutenant-Gouverneur de la Mauritanie qui possédait également des habitants « insaisissables », tenait conformément à la circulaire du Gouverneur général à ce que ces armes de dotation soient recensées à l'instar des autres types d'armes. Mais la tâche fut difficile faute de moyens humains et matériels (S. Sané, 2005, p. 211). En résumé, ce recensement constitue une véritable avancée dans le contrôle, mais il y a plusieurs limites, car l'administration ignorait le nombre exact d'armes à feu en circulation dans les différents territoires particulièrement les armes de traite que les Africains refusaient de déclarer pour plusieurs raisons notamment fiscales. Sans compter les cercles désertiques toujours inaccessibles.

Ces mesures draconiennes désorganisèrent la vie quotidienne des populations africaines. Le fusil étant un moyen de défense pour leur personne et leurs biens, les paysans et les éleveurs privés de fusils de chasse classés dans la catégorie des armes à feu perfectionnée subirent les attaques des bêtes féroces. À cela s'ajoutait l'aspect culturel. En effet, dans certains territoires comme le Sénégal, le Niger et la Guinée, le fusil fut un objet de luxe et de fierté ; et faisait partie intégrante du « code de dignité ». D'autres utilisèrent le fusil et la poudre dans les cérémonies familiales (réjouissances, deuil, etc.) (S. Sané, 2001, p. 84-86)[23]. Enfin, les chasseurs professionnels africains de la Côte d'Ivoire furent également gênés par la limitation du nombre de cartouches utilisé induisant une diminution de la quantité de gibier à abattre et en voie de conséquence, une perte de bénéfices.

23. Sur l'utilité du fusil dans les territoires africains, voir également l'ouvrage sur le Nigeria (colonie anglaise) d' Aderinto Saheed, 2018 *Guns and Society in Colonial Nigeria: Firearms, Culture, and Public Order* (English Edition), Indiana University Press.

2.2. Contrôle des armes à feu et tourisme cynégétique (1947-1958)

Le contrôle des armes à feu fut étroitement lié à la question cynégétique, car les fusils de chasse constituaient les principales armes perfectionnées. À cet effet, le décret du 13 octobre 1936 réglementant la chasse dans les principaux territoires africains de la France stipulait en son article 3 que le permis de chasse ne peut être délivré qu'aux personnes déjà titulaires d'un permis de port d'armes conformément à la réglementation des armes à feu.

L'administration redoutait que ces types de fusils soient détournés de leur véritable but c'est-à-dire servir dans les révoltes armées en cette période marquée par les exigences coloniales et les mouvements pour la marche vers l'indépendance. Cependant, corrélativement à leur contrôle pour écarter toute menace pour la sécurité du pouvoir colonial, la limitation des fusils de chasse s'était révélée un puissant moyen de conservation de la grande faune de l'AOF destinée à promouvoir le tourisme cynégétique générateur de recettes financières (S. Sané, 2016 b, p. 21). En cette période d'après-guerre, la faune attira, en effet, l'attention des pouvoirs publics décidés à en tirer des revenus par le biais de son corollaire, le tourisme, source d'exportation invisible et le meilleur moyen de faire rentrer des devises dans un territoire sans lui imposer en contrepartie une perte de substances. En outre, la France profita du contexte international marqué par l'organisation de plusieurs conférences sur la protection de la nature notamment sur celle de la faune de Bukavu et d'une réunion de travail à Salzbourg chargée de réfléchir sur la « Protection de la nature et le tourisme » (S. Sané, 2016a) et où les fusils et leurs munitions furent identifiés comme élément de destruction du gibier. Aussi, l'administration, très admirative des colonies anglaises qui gagnaient des bénéficies énormes (S. Sané, 2016a) grâce à cette activité, prit un ensemble de mesures pour appuyer cette nouvelle politique visant à attirer les touristes chasseurs en AOF. Déjà, le décret du 1938 modifia le décret sur les armes à feu du 4 avril 1925 en son article 3 pour allouer aux touristes un permis fédéral de port d'arme valable six mois. Il serait ainsi loisible aux visiteurs dès leur

débarquement de se munir d'un permis de chasse dont le ressort s'étendait à toute la fédération, car la législation en vigueur dans les territoires était gênante et par voie de conséquence, décourageait les touristes (S. Sané, 2002, p. 47-48).

En outre, les décisions du décret de 1925 étant associées à l'allocation de cartouches pour armes perfectionnées et de poudre pour fusils de traite offraient aux Européens un quota de 100 cartouches par mois et 1000 cartouches pour les touristes chasseurs. Le quota pour les Africains ne pouvait pas excéder « 100 cartouches et 250 g de poudre par trimestre » quel qu'ait pu être le niveau de sécurité du pays (S. Sané, 2005, p. 209).

Parallèlement, l'autorité coloniale s'évertua à lutter contre toutes les formes de trafic clandestin d'armes à feu susceptibles d'anéantir la marchandise représentée par la faune. À travers sa circulaire n° 150 du 13 avril 1948[24], le Haut-commissaire exhorta ses subordonnés à lui faire un recensement des armes et munitions[25] en circulation dans leur territoire, mais également les formes de trafic illicite. Travaillant en étroite collaboration avec le service des Eaux et forêts, l'administration s'intéressa particulièrement à la circulation et à la détention des fusils dans les cercles ou territoires cynégétiques de l'AOF capable de recevoir des touristes comme la Côte d'Ivoire où les armes de guerre s'élevèrent à 918, les armes de chasse à 6 100 et les fusils de traite à 21 500[26].

Pour les armes perfectionnées détenues en bon nombre par les Européens, les contrôles n'étaient pas mis à jour en raison des changements de résidence des détenteurs. Elles étaient principalement responsables de la diminution de la faune. Par exemple, en Côte d'Ivoire, les fusils perfectionnés à canon lisse étaient surtout abondants dans les cercles de la Basse Côte d'Ivoire. Ils étaient responsables, accompagnés de la lampe frontale, de la disparition autour des grands centres, du petit gibier à plume et à poil. Ces fusils

24. ANS — 4Q154(169).
25. ANS — 4Q154(169), Bureau des Affaires politiques : Tableau de répartition des armes d'après le recensement de fin 1948, début 1949.
26. *Idem.*

furent également souvent l'objet de prêts onéreux de la part de leurs propriétaires (5 à 10 000 frs les 25 cartouches)[27]. Enfin, les fusils perfectionnés à canon rayé faisaient aussi l'objet d'un commerce plus restreint, mais plus lucratif. Et, dans une région où l'éléphant était abondant, un fusil pouvait rapporter en location, 200 000 frs à son propriétaire par an (un éléphant, selon la région, sa taille et l'époque de l'année se vendait de 30 à 150 000 frs)[28].

Les armes de guerre intéressèrent particulièrement l'administration fédérale, car elles posent le problème de la chasse militaire. Sommer résumait ainsi la situation : « voilà vingt ans que nos militaires dans les territoires placés sous leur surveillance continuaient à chasser sans permis avec leurs armes de guerre et du gibier bien souvent théoriquement protégé, ceci faute d'une législation spéciale appropriée à leur cas particulier »[29]. Pour remédier au problème, le décret du 18 novembre 1947[30] réglementant la chasse avait interdit dans son article 35, l'utilisation pour la chasse des armes de guerre, qu'elles soient françaises ou étrangères. Les possesseurs d'armes de ce genre ne pourront obtenir de permis de chasse que s'ils sont régulièrement détenteurs d'armes dont l'emploi est autorisé.

Malgré la diffusion de textes réglementaires et des correspondances entre le Haut-Commissaire et le Haut commandement[31], « *le braconnage continuait à se pratiquer dans toute la Fédération sur une très grande échelle et que, dans certaines garnisons, la chasse à la lanterne et à la mitraillette est fréquemment pratiquée*[32] ». En Côte d'Ivoire, le phénomène était signalé dès l'après-guerre où le rapport du forestier Alba signalait que

27. ANS — 4Q157(169), Résumé d'activité (1951-1952) du Lieutenant de chasse, René Planche à Man à l'Inspecteur des Chasses.
28. ANS — 2G53-45, Rapport annuel du service des Eaux, Forêts et Chasses de la Côte d'Ivoire, 1953, p. 53 et ANS, 2G51-28, Rapport annuel du Service des Eaux, Forêts et Chasse de la Côte d'Ivoire, 1951, pp. 39-40.
29. ANS — 4Q156 (169), Sommer, Tourisme et cynégétique africains, p. 7.
30. ANS — 4Q154.
31. ANS — 4Q154(169), Lettre du Haut-Commissaire de la République de l'AOF, Béchard à M. le Commandant Supérieur des troupes de l'AOF, Dakar, 8 janvier 1949, n° 82 SE/F.
32. ANS — 4Q154(169), Lettre du Haut-Commissaire de la République, Gouverneur général de l'AOF à M. le Général Commandant supérieur des Troupes de l'AOF, 24 août 1949, n° 2639 SE/EF.

« les militaires de Bouaké seraient particulièrement réfractaires et massacreurs de gibier avec des armes de guerre »[33] . En Guinée aussi, il avait été demandé au Commandant des troupes stationnées dans ce territoire de mettre un frein aux hécatombes réalisées en certains points où le gibier formait une part appréciable de l'ordinaire de la troupe[34]. Mais, tous ces échanges restèrent sans suite.

Concernant les réseaux de contrebande détectés, l'administration mit l'accent sur ceux qui existaient dans les régions riches en faunes comme la Guinée et la Côte d'Ivoire. Ainsi, la contrebande en Côte d'Ivoire fit l'objet d'une surveillance particulière. D'après les rapports des services de renseignement, le Libéria qui semblait être le principal débouché des armes de la Seconde Guerre mondiale restait le principal fournisseur des fusils et cartouches de chasse vendus dans ces deux territoires. Pour la Guinée, leur rapport soulignait qu'un « fermier américain vendait des fusils de chasse, carabines, pistolets sans aucune formalité aux Dioulas »[35]. En outre, les armes de chasse s'échangeaient également contre du riz alors que dans ce pays, la réglementation exige de l'acheteur d'une arme, l'autorisation préalable du ministère de l'Intérieur[36].

Pour la Côte d'Ivoire, des commerçants africains achetèrent des armes et munitions au Libéria qu'ils revendaient dans la Basse et moyenne Côte d'Ivoire (Man, Gagnoa, Daloa), une région forestière et giboyeuse et dont la majeure partie de la population vivait de la viande de chasse. Pour détecter et contrecarrer la contrebande illicite entre la Côte d'Ivoire et le Libéria, l'administration déploya des moyens colossaux (service de renseignement, douane, garde-frontières, Police, Gendarmerie). Ainsi, plusieurs arrestations furent faites entre 1947 et 1956. Par exemple en fin juin 1947, le

33. ANS — 3R50 (169), Rapport de l'Inspecteur général des Eaux et forêts de l'AOF, Alba en Côte d'Ivoire, 9 au 29 octobre 1946, n° 337 IGF, p. 23.
34. ANS — 2G48-44, Rapport annuel du service des Eaux et forêts de la Guinée, 1948, p. 42.
35. ANS — 21 G169 (144), Bureau de renseignement de Conakry, 10 mars1947.
36. *Idem.*

chef de subdivision de Guiglo avait saisi sur un seul camion « 5 000 cartouches de chasse et un fusil de chasse »[37].

De leur côté, les diplomates travaillaient sans relâche pour endiguer cette épineuse question de la contrebande entre le Libéria et les territoires français. Interpellé par le Ministère des colonies, le Département d'état des USA niait toute implication de l'administration américaine dans la masse importante d'armes à feu d'origine américaine disponible au Libéria et « qu'il ne saurait contrôler que l'exportation des armes et munitions de chasse »[38].

La production artisanale des armes à feu ressortit également dans les enquêtes notamment en Côte d'Ivoire, en Guinée, au Soudan et en Casamance, zone forestière du Sénégal où des forgerons avaient fait preuve d'ingéniosité et arrivaient à fabriquer et à réparer des pièces détachées et des armes de traite (S. Sané, 2005, p.41-43). Cette multiplication de la fabrication locale avait entraîné la prise du décret n° 47-22 212 du 19 novembre 1947[39] portant interdiction de la fabrication des armes perfectionnées et des armes dites « de traite », des pièces détachées des dites armes, des munitions et de tous objets pouvant servir à la confection de cartouches ou de munitions destinées à ces armes. Ce texte eut peu d'effets, car la fabrication locale se poursuivait en Côte d'Ivoire et en Casamance avec la découverte en 1951 d'une petite fabrique d'armes de traite[40].

Enfin, en réaction au dernier rapport officiel du Bureau des Affaires politiques en 1952 signalant l'existence en Afrique occidentale de plus de 228 000 armes à feu, sur lesquelles, il fallait compter au minimum

37. ANS — 21G169 (144), Note sur le trafic et l'armement clandestin en Côte d'Ivoire, 1947.
38. ANS — 21 G169 (144), Traduction du Memorandum du Département d'État, Washington, 7 novembre 1947.
39. ANS — 21G169 (144), Note pour M. le Directeur de cabinet, Paris, 3 décembre 1947, n° 3248 AP/2.
40. ANS — 11D1/0404, Lettre de l'Administrateur des T.O.M à M. le Gouverneur du Sénégal, 22 janvier 1951.

30 000 armes perfectionnées et un bon millier d'armes rayées dont certaines à grande puissance[41], le Haut-commissaire sur rapport de l'Inspecteur général des Chasses, édicta à travers la circulaire n° 793 du 29 décembre 1953[42], des « mesures forcément impopulaires »[43] et guettait ainsi la réaction des assemblées représentatives locales. Il avait, en effet, été prescrit d'être plus strict dans la délivrance des autorisations d'achat d'armes ; de réviser les textes réglementaires en vigueur en vue de restreindre les quantités de cartouches aux alentours de 100 à 150 annuellement, pouvant être délivrées à chaque personne.

Ces mesures étaient injustes pour la population autochtone qui cherchait à s'approvisionner par tous les moyens en armes et munitions au moment où les touristes chasseurs continuaient à être favorisés. La preuve, l'autorité coloniale leur accordait des dérogations spéciales dans la délivrance de permis de port d'arme et de chasse. On pouvait citer l'exemple de l'Arrêté n° 594 du Gouverneur du Soudan français du 26 février 1954[44] qui donnait délégation aux chefs de subdivision de Bourem pour délivrer aux touristes venant d'Algérie par voie transsaharienne des permis de port d'armes fédéraux ; des autorisations d'importation et de détention de munitions composant chaque catégorie de permis de chasse.

Cette situation avait déjà entraîné les doléances et plaintes des populations, de la presse, des assemblées territoriales et parlementaires qui dénonçaient fortement le rationnement des cartouches de chasse et l'interdiction de l'importation des fusils. Au niveau local, les assemblées territoriales s'étaient prononcées pour l'allégement des mesures sur les armes de chasse. Enfin, la question fut l'objet de discussion à l'Assemblée nationale française grâce à la

41. ANS — 4Q168 (169), Rapport de l'Inspecteur général des Chasses, Bourgoin au Ministre des Colonies sur sa tournée effectuée en AOF du 23 juin au 19 août 1953, p. 5.
42. ANS — 21G166 (144), Circulaire n° 793 SE/F du 29 décembre 1953 sur la politique en matière de chasse et de détention d'armes.
43. ANS — 2G53-53, Rapport annuel pour 1953 de l'Inspection générale des Eaux et forêts de l'AOF, 1953, pp. 48-49.
44. ANS — 4Q153 (169) : Arrêté n° 594 APS/I du Gouverneur du Soudan français du 26 février 1954.

proposition de loi[45] du député de l'A.E.F, Boganda en 1951 tendant à rendre libre l'achat des armes de chasse dans les territoires africains essentiellement agricoles et dévastés par la famine à cause de la destruction de leurs récoltes par la grande faune (buffles, sangliers, singes, hippopotames, éléphants) réservée au tourisme.
En définitive, l'administration tenta de résoudre le problème en prenant l'Arrêté général du 7 mars 1958 qui fixa pour chaque territoire de l'AOF, un contingent annuel d'importation d'armes de chasse (S. Sané, 2005, p. 170-171). Les allocations étaient jugées faibles, car elles s'étalaient entre 300 et 350 fusils. À cet effet, la Côte d'Ivoire et la Guinée eurent les plus gros quotas, car abritant une faune abondante capable d'attirer les touristes. Ces mesures commençaient à payer, car le tourisme cynégétique enregistrait des recettes conséquentes à travers les taxes sur les armes, les permis de chasse, la capture des animaux (L. Calandra, 2000, p. 150).

Conclusion

Après la Première Guerre mondiale, la question des armes à feu a été prise à bras le corps par la communauté internationale et la France, en particulier. Deux principales conventions (Convention de Saint-Germain-en-Laye 1919 et Convention de Genève 1925) ont été âprement négociées et signées par les grandes puissances, mais leur mise en œuvre est demeurée problématique, car non ratifiée par certaines puissances. L'expérience de la Première Guerre n'a pas été suffisante pour faire converger les intérêts en jeu. Aussi, l'administration française continuait-elle à s'appuyer sur l'Acte de Bruxelles pour rectifier la réglementation des fusils et des munitions en vigueur en AOF. S'y ajoutaient des mesures d'accompagnement comme le désarmement jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale. L'après-Seconde Guerre constitue une véritable rupture dans la politique de contrôle des armes et munitions. Elle a été aidée par un

45. ANS — 21G168 (144), Proposition de loi tendant à rendre libre l'achat d'armes de chasse dans les territoires d'Afrique occidentale française (AOF), d'A.E.F., du Cameroun et du Togo, présenté par M. Boganda, député de session de 1951, séance du 18 septembre 1951.

contexte international favorable à la protection de la faune laquelle avait comme principale ennemie, le fusil. Ainsi, l'administration en profita et motivée en cette période de crise monétaire, par de susceptibles bénéfices liés à l'exploitation de la grande faune (mammifères) via le tourisme à l'image des territoires anglais, procéda à une mobilisation inédite de moyens pour mettre en œuvre la réglementation. En outre, sous prétexte de voir les fusils de chasse détournés de leur véritable objectif et alimenter les luttes anticoloniales, elle lutta également contre le trafic illicite sous toutes ses formes (trafic à travers les frontières, production artisanale, etc.). Il était surtout effectué par les populations africaines qui avaient besoin d'armes à feu et de munitions pour des raisons alimentaires, sécuritaires, médicales, économiques et culturelles ; et en voie de conséquence, cherchaient différents moyens pour s'approvisionner en fusils et en munitions jusqu'à la fin de la période coloniale.

Cette situation mettait à nu la complexité du contrôle des armes à feu qui constituait un acte de haute portée politique, car de la maîtrise de l'armement dépendait la survie de l'État colonial, mais également de la faune. La limitation du nombre de fusils contribuait à la préservation des animaux notamment les mammifères, principales ressources du tourisme cynégétique générateur de recettes dans les budgets territoriaux.

Sources et bibliographie

Sources écrites

Archives nationales du Sénégal (ANS)

Fonds AOF

Sou-série 1F (Gambie : 1820-1955)

ANS — 1F6 : Relations du Gouvernement du Sénégal avec la Gambie : 1860-1950.

Sous-série 2F : Guinée portugaise, Portugal et Îles du Cap Vert

ANS — 2F11 : Exportations et importations d'armes et munitions en Guinée portugaise, 1916-1920.

Sous-série 4F : Relations avec la Sierra Leone, 1881-1895
ANS — 4F4 : Relations avec la Sierra Leone, 1881-1895.

Sous-série 10F : Généralités, Affaires étrangères, pays occidentaux sans colonies en Afrique Occidentale, conventions internationales, ONU (1876-1956).
ANS — 10F8 (17) : Préparation du traité de paix de 1919. Questions coloniales.
ANS — 10F10 (17) : Préparation du traité de paix de 1919 (suite).

Sous-série 2G : Rapport AOF : Eaux et forêts
ANS — 2G37-1, 2 : Rapport politique du Gouvernement général de l'AOF, en 1937.
ANS — 2G48-44 : Rapport annuel du service des Eaux et forêts de la Guinée, en 1948.
ANS — 2G51-28 : Rapport annuel du Service des Eaux, Forêts et Chasse de la Côte d'Ivoire, en 1951.
ANS — 2G53-45 : Rapport annuel du service des Eaux, Forêts et Chasses de la Côte d'Ivoire, en 1953.
ANS — 2G53-53 : Rapport annuel pour 1953 de l'Inspection générale des Eaux et forêts de l'AOF, en 1953.

Sous-Série 21G : Police et Sûreté (1825-1959)
ANS — 21G5 : Armes et munitions : L'Acte général de Bruxelles, 2 juillet 1890.
ANS — 21G6 : Texte de la réglementation des armes et munitions en AOF et des territoires du groupe, 1903-1920.
ANS — 21G11 : Armes et munitions : Dossiers Sénégal : 1902-1913.
ANS — 21G30 (17) : Armes et munitions, 1903 -1940
ANS — 21G166 (144) : Armes et munitions : contrôle et recensement des armes et des munitions : 1929-1952.
ANS— 21G168 (144) : Armes et munitions.

ANS — 21G169 (144) : Trafic d'armes.

Sous-série 4Q Chasse

ANS — 4Q153 (169), Tourisme- réglementation de la chasse en AOF : 1937-1956.

ANS — 4Q154 (169), Chasse- Armes et munitions- Réglementation ; correspondances : textes – renseignements sur les territoires, 1938-1954.

ANS — 4Q156 (169), Tourisme cynégétique – réglementation générale de la chasse, législation politique de la chasse- compétence des Assemblées en matière de classement – réglementation locale sur les armes de chasse – Circulaire – textes.

ANS — 4Q157 (169) : Lieutenants de chasse- Dossiers individuels- Rapports réglementation- textes.

Sous-série 3R

ANS — 3R50 (169) : Missions : Alba au Sénégal, Soudan, Dahomey, Niger, Togo, Guinée, Côte d'Ivoire ; en Casamance, Guinée ; Aubreville en Côte d'Ivoire, Guinée, Casamance. 1940-1945.

Fonds Sénégal ancien

Sous-série 11D : Administration territoriale de la colonie du Sénégal (1785-1904)

11D1 : Circonscription administrative

ANS — 11D1/0404 : Ziguinchor : Police : bureau des armes, permis de port, d'importation et de cession d'armes, recensement d'armes : 1950-1960.

Bibliographie

ADERINTO Saheed, 2018, *Guns and Society in Colonial Nigeria: Firearms, Culture, and Public Order* (English Edition), Indiana University Press.

CALANDRA Lina Maria, 2000, « Protection de la nature et colonialisme. L'expérience de l'Afrique occidentale française »,

V Berdoulay et O Soubeyran eds *Milieu, colonisation et développement durable. Perspectives géographiques sur l'aménagement*, Paris, L'harmattan, p. 139-153.

FREY Henry (Le Colonel), 1888, *Campagne dans le Haut Sénégal et dans le Haut Niger (1885-1886)*, Paris, Plon.

PERSON Yves, 1980, *Samori, une révolution Dyula*, t. 2, Dakar, mémoire de l'IFAN, n° 80.

SAINT-MARTIN Yves-Jean, 1989, *Le Sénégal sous le Second Empire. Naissance d'un empire colonial (1850-1871)*, Paris, Karthala.

SANE Sokhna, 2016 a, La *politique de protection de la nature en Afrique occidentale française : 1900-1960*, Thèse de doctorat d'État, Dakar, UCAD.

SANE Sokhna, 2016b « Protection de la faune et tourisme cynégétique en AOF », *Germivoire*, n° 3, p. 20-37.

SANE Sokhna, 2005, *Le contrôle de la circulation des armes à feu en Afrique occidentale française, 1834-1958*, Thèse de doctorat de 3éme cycle d'histoire, Dakar, UCAD.

SANE Sokhna, 2002, « L'administration coloniale et la lutte contre le trafic clandestin des armes à feu et de leurs munitions en AOF : 1925-1956 », Mémoire de DEA d'Histoire, Dakar, UCAD.

SANE Sokhna, 2001, Le contrôle des armes à feu et de leurs munitions en AOF : 1903-1920, Mémoire de maîtrise d'Histoire, Dakar, UCAD.

L'usine textile Robert Gonfreville à Bouaké : impact socio-économique (1921-1980)

Élisabeth YAO
Enseignant-chercheur
Département d'Histoire
Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d'Ivoire
yaoelisabeth2@yahoo.fr

Résumé

Cet article est une analyse de l'influence socio-économique de l'usine textile Gonfreville à Bouaké de 1921 à 1980. Robert Gonfreville met en place à Bouaké en 1921, une usine de filature tissage dans le but de substituer aux fils manuels des tisserands du fil industriel. Mais en quelques années d'exploitation, l'œuvre de Robert Gonfreville connait une renommée internationale et devient le plus important établissement textile d'Afrique noire Francophone. Toutefois le dynamisme de l'entreprise Gonfreville connait un effritement à partir de 1980 du fait de la conjoncture économique et financière. L'étude mobilise une documentation primaire orale et écrite que complète une bibliographie diversifiée.

Mots clés : Bouaké - Usine - Textile - Gonfreville - Impact - Socio-économique.

Textile factory Robert Gonfreville in Bouake : socio-economic impact (1921-1980)

Abstract

This article is an analysis of the socio-economic influence of the Gonfreville textile factory in Bouaké from 1921 to 1980. Robert Gonfreville set up a spinning-weaving factory in Bouaké in 1921, with the aim of replacing the manual wires of weavers with industrial yarn. But in a few years of exploitation, Robert Gonfreville's work became internationally renowned and became the largest textile establishment in Francophone black Africa. However, the dynamism of the Gonfreville company began to weaken in 1980 due to the economic and financial situation. The study uses oral and written primary documentation that complements a diverse bibliography.

Keywords : Bouaké - Factory - Textile - Gonfreville - Impact - Socio-economic.

Introduction

Créée à Bouaké en 1921, la première usine textile de Côte d'Ivoire a été l'œuvre de Robert Gonfreville, un fonctionnaire français originaire de Normandie et en poste en Moyenne Côte d'Ivoire, dans le cercle de Kong, à Dabakala, depuis 1912, année où le rail atteignit Bouaké. Adjoint des affaires indigènes, Robert Gonfreville fut chargé de ravitailler en vivre, les travailleurs de la régie Abidjan-Niger en construction entre Katiola et Tiengala dans le pays tagouana. Il effectue alors de nombreux déplacements dans les villages du canton *Farri* pour acheter du paddy, du manioc et des ignames. Au cours de ses tournées dans les villages baoulé, Robert Gonfreville constata l'existence dans la région d'une production cotonnière et d'un artisanat de filature et de tissage. Cependant, frappé par la faiblesse du rendement de ces travaux manuels, il décida alors de tenter l'aventure manufacturière et fit le pari de fabriquer des fils, des pagnes et des couvertures en transformant le coton sur place à Bouaké (P. Kipré, 1987, p. 194-195).

Encouragé par des conditions préalables favorables[1], Robert Gonfreville après deux ans de négociation avec ses commanditaires havrais, installa en 1921, en bordure d'un marigot, affluent de la Loka, à cinq kilomètres au Nord-ouest de Bouaké la première

1. Le milieu naturel du pays baoulé a toujours bénéficié de conditions favorables à la culture du coton, matière première indispensable à l'industrie textile. En plus l'Association Cotonnière Coloniale ou ACC créée au début du XXe siècle afin d'encourager la culture et la commercialisation du coton avait doté les zones productrices, d'égreneuses pour la transformation du coton brut. Ces dernières alimentées en énergie, soit par des machines à vapeur, soit par des moteurs à pétrole facilitaient le travail du coton. Par ailleurs, le chemin de fer fut un avantage à la mise en place des ERG. Il facilita le transport du matériel de l'usine et permis l'acheminement de ses produits finis. En outre, l'existence d'une culture de tissage fut une des conditions qui encouragea Robert Gonfreville à mettre en place une usine de confection de textile. Pendant la période coloniale, la cité de Bouaké constituait un foyer réputé de tissage et bénéficiait d'une main d'œuvre qualifiée en ce sens. La maîtrise des techniques du tissage par les Baoulé avait été un atout à la création d'une usine textile moderne. Elle avait encouragé et accompagné le fondateur de la filature tissage de Bouaké à la réalisation de son projet.

"usine textile" de Côte d'Ivoire et d'Afrique noire Francophone[2]. Cette installation fut possible, grâce à du matériel d'occasion acheté en France et en Belgique : une locomobile chauffant au bois pour produire l'énergie, une égreneuse de coton, un carde, deux continus à filer et un métier à retordre, un ourdissoir et son cantre, quatre métiers à tisser (A. Dubresson, 1989, p. 23). Le capital originel s'élevant alors à la somme totale de 50 000 frs provenait des fonds de Robert Gonfreville et Associés[3]. Car l'usine Gonfreville fut le rejeton d'une société en commandite seule par parts, nommée la Havraise Agricole et Commerciale, fondée en 1919[4] entre robert Gonfreville et ses associés commanditaires demeurant au Havre[5]. L'acte juridique fondant la Société Havraise d'agriculture et d'élevage sous signatures privées, en date du Havre du 1er octobre 1919, enregistré à Bingerville le 5 décembre 1919, f ° 84 Case 428 aux droits de cent francs, paru au journal officiel de Côte d'Ivoire (JOCI) de 1919[6]. La nouvelle société créée dans le but de la culture et la vente des produits vivriers en Côte d'Ivoire ainsi que l'élevage de bétail et de toutes autres opérations susceptibles d'être traitées à la colonie, commerciales, industrielles ou agricoles, donne naissance en 1921 à l'usine Robert Gonfreville.

Usine de filature-tissage, l'entreprise Gonfreville a été désignée en 1930 par l'administration comme un «grand établissement industriel de la colonie»[7]. Initiative personnelle d'un opérateur économique qui va évoluer dans un environnement peu propice à l'aventure

2. Établissement Robert Gonfreville, 1971, *Gonfreville* ; cinquante ans d'industrie en Afrique *1921/1971*, Milan, Poligrafico G. Colombi, p. 3).
3. JOCI du 15 novembre 1919, p. 526.
4Archive de la mairie de Bouaké, 1981, « Gonfreville, c'est un peu synonyme de Bouaké », *Plaquette du Carnaval de Bouaké*, p. 28.
5. Le contrat fut signé entre sept personnes dont les parts furent de 5 000 frs pour Robert Gonfreville, 10 000 frs pour le père George Dussuel, 5 000 frs pour le courtier Charles Colchen, 10 000 frs pour négociant Jules Meyer, 10 000 frs pour le négociant Albert Pfister, 5 000 frs pour l'industriel César Doré et 5 000 frs pour la propriétaire Lucie Baucheron.
6. JOCI du 15 novembre 1919, p. 526.
7. Rapport d'ensemble sur la Côte d'Ivoire, 1930, ANSOM, 200, MI 17 28, cité par P. Kipré, 1981, p. 452.

industrielle[8], cette entreprise a lutté contre vents et marrées pour devenir, en 1960, une grande société anonyme au capital de 300 millions de F.CFA[9]. La participation ivoirienne dans la gestion de l'entreprise a placé les Établissements Robert Gonfreville (ERG) en première ligne dans le développement de l'industrie textile en Côte d'Ivoire.

Cependant, étant donné que c'est dans un environnement peu propice à l'industrialisation de la colonie que l'usine Gonfreville voit le jour, quelles sont alors les portées économiques et sociales de celle-ci sur la ville et la population de Bouaké ?

Modeste contribution à l'histoire des entreprises textiles en Côte d'Ivoire, le présent article entend mettre en lumière l'influence socio-économique des ERG dans la ville de Bouaké. Il a été rendu possible non seulement grâce au dépouillement des sources écrites, mais également aux témoignages des habitants de Bouaké, employés et contemporains de l'usine.

Les travaux scientifiques consacrés à la ville de Bouaké, notamment à son tissu économique et à ses changements sociaux, glanés dans les bibliothèques ont particulièrement été féconds sur la controverse suscitée par l'administration relativement à l'industrialisation de la colonie.

L'étude s'articule autour de deux parties. La première examine les influences économiques et la seconde traite des conséquences sociales de l'usine Gonfreville à Bouaké.

8. Dans son programme de mise en valeur de la colonie, l'administration coloniale n'a pas intégré l'industrialisation. Le seul rôle assigné à la colonie fut celui de pourvoyeur de matière première, notamment le coton pour l'approvisionnement des filatures européennes. La possession d'usine par la colonie fut considérée par la métropole comme un obstacle au bon fonctionnement des manufactures européennes et une entrave à l'écoulement de leur production. Face à cette situation, les premières tentatives d'industrialisation se heurtaient aux verrous des colons qui firent obstacle à la bonne marche des rares établissements existants ou à l'enclenchement d'un véritable processus d'industrialisation.

9. Etablissement Robert Gonfreville, 1971, *Idem*, p. 9.

1. Les influences économiques entraînées par les ERG

L'implantation des ERG à Bouaké a eu des effets économiques importants sur cette ville et ses populations. L'entreprise Gonfreville a apporté des plus-values à l'économie. Elle a par ailleurs favorisé une croissance des activités liées à la production industrielle, qui à leur tour s'imposaient comme d'excellentes pourvoyeuses d'emploi.

1.1. Les ERG et l'emploi à Bouaké

L'implantation des ERG a contribué à la création de plusieurs emplois aussi bien pour la population ivoirienne que pour les Africains non Ivoiriens et les Européens. Depuis sa mise en place en 1921 jusqu'à 1980, le nombre d'employés de l'usine Gonfreville n'a cessé d'augmenter. Cette entreprise n'a cessé de figurer parmi les industries manufacturières employant une main d'œuvre nombreuse. Si l'on classe les industries manufacturières selon la situation de l'emploi et l'accroissement de la main d'œuvre depuis les années 1970, on constate que l'industrie textile constituait un des plus gros employeurs du monde industriel. En effet, entre 1970 et 1979, l'industrie du textile et de l'habillement occupait la deuxième place des employeurs les plus importants derrière l'industrie du bois[10]. Et le nombre de travailleur s'était également accru passant d'environ 8 000 en 1974, à plus de 12 000 travailleurs en 1978. En 1979, l'usine textile Gonfreville représentait le plus grand employeur des sociétés industrielles ivoiriennes[11]. Son capital en 1980 est estimé à environ 2 milliards 200 millions frs CFA[12].
Par ailleurs, le tableau représentant les salaires et charges sociales distribués par l'industrie ivoirienne entre 1974 et 1979, indique clairement que la branche textile, en tête de liste, fut celle qui distribua les plus importants salaires et autres charges sociales du secteur industriel ivoirien. Le tableau révèle en outre que ces charges

10. Ministere de L'économie, des Finances et du Plan, 1981, *La Côte d'Ivoire en chiffre, édition 80-81*, Société Africaine d'Edition, p. 210
11. *Idem*, p. 194.
12. Archive de la mairie de Bouaké, 1981, *Op.cit.,* p. 27.

sont demeurées en hausses tout au long de la période[13]. En plus, sur environ 5 800 millions de FCFA de salaire distribué en 1975 par la branche textile, les ERG à eux seuls représentaient 2 030 millions FCFA (P. Akessé et P. Peguy, 1978, p. 19). Ces données témoignent ainsi de l'importance du secteur textile et en particulier de l'usine Gonfreville et de son rôle considérable dans la vie des populations dont elle contribuait à augmenter le pouvoir d'achat et dans l'économie de Bouaké qui enregistrait une croissance due à la valeur ajoutée de ce secteur.

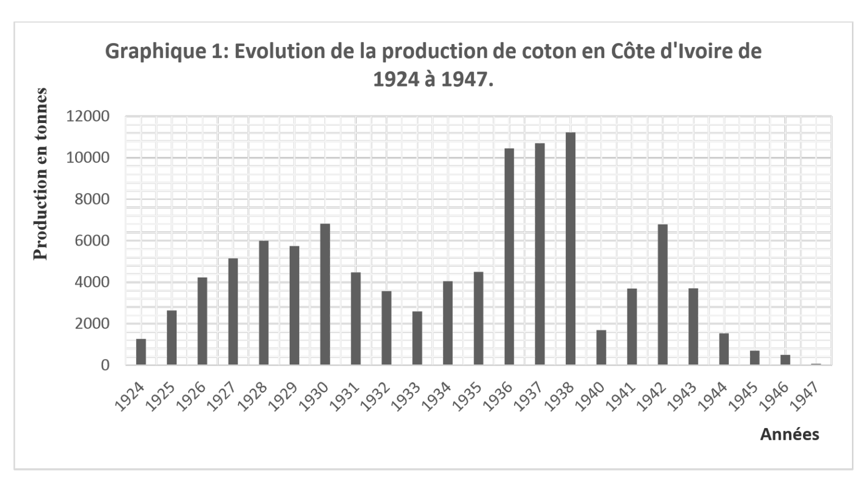
Le fait industriel textile à Bouaké est apparu comme un facteur de diminution du chômage pour les villes de Côte d'Ivoire, mais aussi de la sous-région par la capacité des ERG à créer des emplois. Alain Dubresson signifiait que «*les complexes textiles sont censés redonner un dynamisme économique à des villes où l'offre d'emploi est insuffisante*». (A. Dubresson, 1989, p. 291). L'entreprise de manufactures textiles de Bouaké était toujours perçue comme génératrice d'emplois. De tous les côtés, affluaient les travailleurs en direction de cette ville industrielle. Le complexe avait alors favorisé un salariat qui nourrissait des familles, scolarisait des enfants, soignait et améliorait les conditions de vie de ses bénéficiaires.

Il faut rappeler que l'usine Gonfreville avait démarré avec le concours d'un ingénieur textile, de deux cadres sénégalais, d'un contremaître européen, et employa vingt-deux personnes recrutées dans les villages proches (A. Dubresson, 1989, p. 23), notamment Konankankro et Allokokro (A. Dubresson et B. Lootvoet 1985, p. 72). Mais ce nombre a considérablement augmenté au fil des ans. En 1938, l'usine de filature tissage comptait 300 salariés permanents et une centaine de manœuvres temporaires (P. Kipré, 1987, p 194). En 1960, trente cadres et agents de maîtrise, puis 1051 ouvriers et employés travaillant à trois équipes, animèrent un ensemble industriel[14]. En 1971, cet effectif atteint 2 486 personnes pendant que le nouveau Grand ensemble mis en service en 1979 comptait plus de 700 employés (A. Dubresson, 1989, p. 285).

13. *Ibidem,* p. 210
14. Établissement Robert Gonfreville, 1971, *Op.cit.*, p. 9.

Par ailleurs, il est important de noter qu'à l'opposé des faibles rendements de coton de la période coloniale (graph.1), l'industrie textile a favorisé un développement de cette culture notamment à partir de 1960 et contribué à réduire le chômage et la pauvreté dans le monde rural. En effet, contrairement aux politiques cotonnières coloniales qui étaient largement élaborées dans l'intérêt de l'industrie textile de la métropole, celles de la période postcoloniale avaient le double objectif de réduire des disparités régionales dans les revenus et de fournir de la fibre de coton à l'industrie textile nationale (T.J. Bassett, 2002, p. 163). Dans cette optique l'État ivoirien a favorisé la création de conditions[15] encourageant à la croissance du nombre de producteurs et au développement de la culture du coton (tabl. 1). Dans les zones de savane où la filière coton constitue un moteur important du développement voir le poumon de l'économie rurale, des familles entières disposaient de grandes plantations de coton, source de revenus conséquents pour elles. Face à certains jeunes qui migraient vers les grandes plantations de café et de cacao des zones forestières, ceux qui retournaient dans la région de savane ou qui ne l'avaient jamais quitté, considéraient que, cultiver du coton était un autre moyen de gagner de l'argent. La possibilité d'acheter davantage de biens tels que des bicyclettes, des lampes à pétrole et des outils avec les revenus du coton encourageait les paysans à participer à la culture du coton[16].

15. Mise en place d'une nouvelle forme institutionnelle et organisationnelle de production et d'échange. Il s'agit de nouvelles dispositions institutionnelles attrayantes qui favorisaient des rendements plus élevés offrant ainsi de meilleures opportunités économiques. En outre, la garantie des prix à la production a, par conséquent, introduit une certaine sécurité économique qui n'existait pas dans le passé.
16. Commission européenne, *Élaboration d'une stratégie sectorielle coton : perspective à moyen et long termes, diagnostique et propositions d'orientation*, Côte d'Ivoire, rapport diagnostic final, 2006, p. 7.



Sources : -1RR 67 Cercle du Baoulé ; -1 RR 61 Cercle du Baoulé, 1912-1931 et -Bassett T. J., 2002, p. 278-279.

Graph. 1. Évolution de la production de coton en Côte d'Ivoire de 1924 à 1947

Campagne	Nombre de planteurs	Surface (ha)	Rendement coton-graine (kg/ha)	Production coton-graine (T)	Rendement égrenage (%)	Production Fibre (T)
1960/1961	N. Dispo	137	504	69	36,00 %	24
1961/1962		272	882	240	36,00 %	87
1962/1963		1 278	599	765	38,00 %	291
1963/1964		2 518	815	2 051	36,40 %	760
1964/1965		6 408	863	5 527	40,30 %	2 222
1965/1966		11 768	775	9 125	39,80 %	3 620
1966/1967		23 810	926	22 047	39,49 %	8 708
1967/1968		38 968	828	32 285	39,27 %	12 651
1968/1969	61 863	48 139	867	41 739	40,24 %	16 873
1969/1970	43 778	33 345	970	32 320	41,16 %	13 176
1970/1971	46 569	35 868	817	29 316	39,67 %	11 653
1971/1972	61 866	51 400	944	48 258	40,82 %	19 743
1972/1973	66 621	56 495	935	52 798	40,39 %	21 356
1973/1974	68 353	58 178	1005	58 465	39,57 %	23 138
1974/1975	69 203	58 756	1020	59 939	39,99 %	23 932
1975/1976	78 656	65 475	994	65 042	40,22 %	26 245
1976/1977	71 373	64 767	1164	75 413	40,68 %	30 733
1977/1978	90 416	87 549	1176	102 929	40,16 %	41 406
1978/1979	93 943	107 254	1071	114 886	40,56 %	46 709
1979/1980	97 937	122 983	1161	142 975	41,26 %	59 021

(Source : Compagnie Ivoirienne pour le Développement des Textiles, Rapport annuel campagne 1993-1994, p. 7).

Tabl. 1. Évolution de la production cotonnière en Côte d'Ivoire de 1960 à 1980

En outre, l'augmentation du nombre de producteurs avait induit des effets indirects positifs dans la vie socio-économique des populations de la zone rurale, à travers, la réduction de la pauvreté monétaire. En effet, dans les villages où la culture du coton était très peu pratiquée, le niveau de pauvreté des exploitants était beaucoup plus élevé comparé aux villages où le taux d'adoption de la culture du coton

était plus élevé (Idem, p. 6). Les revenus créés par la culture du coton avaient aussi amélioré le niveau d'alphabétisation et de la santé ; en effet, l'argent du coton a contribué à accroître le nombre d'écoles et le taux de scolarisation. Ces revenus ont également contribué à la construction de centre de santé et à une meilleure couverture médicale de la zone cotonnière. De plus, les effets induits par les ERG sont également perceptibles dans les activités paratextiles.

1.2. L'importance des activités paratextiles

L'un des impacts de la création des ERG fut la diffusion et la propagation de la couture. Le métier de tailleur existait déjà en Côte d'Ivoire avant même la création des différentes usines textiles. Mais, après la mise en place et le développement des ERG, le métier de couturier connut un véritable essor. Les tissus imprimés sortis des usines désormais, pouvaient être coupés, taillés et le tout pouvait être ajusté aux proportions du porteur (M. Coquet, 1998, p. 11). Par ailleurs, à la suite de l'implantation des usines textiles, le gouvernement de Côte d'Ivoire s'était lancé dans un vaste programme de promotion et de sensibilisation portant sur la qualité des productions manufacturières ivoiriennes. Il s'agit surtout d'organisation de manifestations et de journées promotionnelles du pagne ivoirien en vue de favoriser une meilleure vente des produits textiles ivoiriens.

Ces manifestations avaient vu l'association des différents créateurs qui faisaient montre de leur talent par la création de multiples modèles avec le pagne confectionné dans les manufactures ivoiriennes. Il s'agissait surtout du Salon International du Textile et de l'Habillement d'Abidjan (SITHA)[17] et la "Quinzaine du pagne" qui faisaient la promotion non seulement du pagne, mais aussi des créateurs, tailleurs, couturiers, stylistes et modélistes à travers des défilés et des soirées de mode. Aussi, la Côte d'Ivoire à travers toutes

17. Archive de Fraternité Matin, 1977, « Les enseignements du SITHA » *Fraternité Matin A/ 0036 / IGA/ SITHA 77*, 2-5 mai, p. 9 ; Ministère de l'Économie, des Finances, et du Plan, 1981, *Op.cit.,* p. 323.

ces manifestations était devenue la plaque tournante de la mode dans la sous-région ouest-africaine.

L'expansion du métier de la couture avait valu à son personnel de s'organiser en coopération et en syndicat dont le poste de président fut brigué dans les années 80 par le célèbre couturier-modéliste Tidiane Traoré[18]. L'objectif des créateurs de la mode était de valoriser le pagne ivoirien en clamant que l'acquéreur n'était plus contraint de draper son pagne, mais que sous la coupe des ciseaux des créateurs modernes, le pagne se détachait pour se prêter à tous les modèles. Le pagne était désormais un matériau de haute couture. De l'ensemble tailleur bon chic, bon genre pour avocate et autres cadres féminins dynamiques en passant par les mini-jupes des jeunes filles jusqu'aux boubous et ensembles jupe-corsage, la gamme des modèles qui se prêtaient à la couture du pagne était très étendue (B. Holas, 1965, p. 445). Grâce au talent des jeunes stylistes, la chemise de couleur unie des hommes pouvait être remplacée sous les vestes par des chemises pagnes de Côte d'Ivoire[19]. À travers ces créateurs, la mode ivoirienne, très riche et diversifiée, sortit de sa léthargie discrétionnaire pour révéler les prouesses de ses marques, ce qui lui valut de tenir une place prépondérante au niveau international.

En outre, la mise en place et le développement des établissements industriels avaient entraîné un essor des activités de revente de tissus imprimés. Le développement de l'industrie textile en Côte d'Ivoire ainsi que le goût inépuisable des Ivoiriens pour le pagne avaient conduit de nombreuses personnes à se convertir dans les activités de revente. Rependu pour être une activité rentable, le commerce de pagne a connu un essor surtout dans les années 1970 et 1980. En vérité, le port du pagne était devenu le fait de toutes les catégories socio-professionnelles (E. Grégoire et P. Labazee, 1994, p. 15). De la directrice de l'entreprise jusqu'au planton en passant par le cadre ou

18. F. A. Yao, 1991, «Tidiane Traoré, 40 ans d'expérience », *Fraternité Matin, le saviez-vous, le saviez-vous C / 001213 / IGA* / Fraternité Matin du 19-20 octobre, p. 15.

19. K. Avoni, 1988, «Tidiane Traoré, 40 ans d'expérience », *Fraternité Matin, le saviez-vous, le saviez-vous C / 001213 / IGA* / Fraternité Matin du 16-17 janvier, p. 14.

le fonctionnaire moyen, chacun y trouvait pour son compte. Utilisé aussi bien par des hommes que des femmes pour la confection des vêtements, le tissu imprimé était un objet de prestige, un signe extérieur de richesse, un joyau dont la vente promettait un marché assurément rentable. À la question de savoir si elle a connu des revendeuses de tissus imprimés de l'usine Gonfreville, dame Ivone Ouattara explique :

> J'en connaissais beaucoup, car je portais ces pagnes moi aussi. En fait je me souviens que quand j'étais très jeune, aux heures de gloire de l'usine, le pagne de Gonfreville coûtait 300 f le morceau. Nous étions encore à Katiola à cette époque et quand je travaillais dans le champ de mon père et qu'il me donnait 1000f, j'achetais un complet de pagne et l'on me retournait 100F comme monnaie[20].

D'ailleurs ce prix du morceau de pagne est attesté par Monique CYS qui donne quelques indications sur les prix de certains produits de l'entreprise Gonfreville dans le tableau ci-dessous.

Produits finis des ERG	Prix de vente en franc CFA
Fil à tisser, coton filé blanc, balle de 36 kg 25/2	13.750
Fil à tisser, coton filé blanc, balle de 36 kg 40/2	15.300
Pagne de femme "Ossou-no"	305
Pagne d'homme "Koko"	335
Pagne baoulé de cérémonie "fidélité"	685
Couverture : Bamoro	550
Service de table "Azur" (8 couverts)	1090
Draps hôpitaux, internats	305
Grands draps couleur	1000
Serviette éponge	120

(Source : M. Cys, 1969, « Gonfreville, quarante ans de prospérité », *Entente Africaine*, n°1, p. 50).

Tabl. 2. Prix de vente des produits finis de l'usine Gonfreville dans les années 1960

20. Entretien du 11 avril 2017 avec Dame Ouattara Ivone au quartier Sokoura-Bouaké.

À travers cette activité de revente, l'industrie textile apparaissait comme un important fournisseur d'emploi qui présentait les revendeuses ivoiriennes comme d'infatigables travailleuses, de bonnes mères et des patronnes respectées. Les femmes ivoiriennes à travers la revente de tissus imprimés contribuaient économiquement aux besoins domestiques de leur famille. Elles se surpassaient alors pour transcender le stade d'épouse et de mère pour être des acteurs économiques. À la question de savoir si la revente de pagne est rentable ou permet de lever le niveau de vie, dame Aïcha Makassa affirme en ces termes :

> Très rentable, en réalité le métier de revente rapporte beaucoup. Le problème c'est que maintenant Gonfreville ne marche pas à 100% et les pagnes en provenance de cette usine coûtent parfois plus cher que la contrefaçon importée d'Asie, mais de qualité supérieure. Sinon avant les marges étaient assez élevées et ma mère faisait de bien meilleurs bénéfices. Moi je fais le métier depuis que j'ai quinze ans. J'ai l'ai appris auprès de ma mère elle-même revendeuse de pagne bien avant ma naissance. C'est un travail rentable qui nourrit bien son homme. Car c'est avec cela qu'elle assure toutes les charges de la maison[21].

Le commerce du pagne était ainsi effectué par de nombreuses Ivoiriennes qui avec ou sans époux, avec ou sans formation, s'adonnaient à cette activité qui assurait l'avenir familial et contribuait à la croissance de l'industrie textile. Certains hommes le plus souvent constitués de Nigériens, de Maliens, de Voltaïque et de Sénégalais, parfois confondus sous le vocable de Djerma, Zerma ou Zabarma pratiquaient aussi cette activité (R. Cordonnier, 1982, p. 98) et de nombreux témoignages concernant ces derniers confirment que la revente de pagne était une activité très rentable. Et c'est en cela que monsieur Traoré Mahamoud, revendeur de pagne au grand marché de Bouaké témoignait ainsi :

21. Entretien du 01 septembre 2017 avec Dame Makassa Aïcha au grand marché de Bouaké.

> Je suis venu du Niger pour la Côte d'Ivoire et j'ai trouvé mon tuteur qui faisait le commerce de pagne. Il m'y a initié, j'allais alors de village en village avec quelques pagnes perchés sur le vélo pour les vendre jusqu'à ce que je m'installe à mon propre compte. Mon chiffre d'affaires s'est accru et je détiens aujourd'hui mon propre magasin. Le commerce de pagne rapporte bien. C'est ma seule affaire, je n'ai pas d'autre source de revenus, mais la vente de pagne m'a permis de faire beaucoup de réalisation et je prends ma famille en charge grâce à cette activité[22].

Revendeurs et revendeuses étaient ainsi devenus par leur choix, leur goût et leurs propositions des intermédiaires obligés et des auxiliaires précieux de l'usine. Ils étaient boutiquiers, exportateurs ou commerçants ambulants (Y. Marguerat, 1974, p. 15). Cependant, dans le système de revente de tissu, les femmes tenaient une place prépondérante et c'est en ce sens qu'elles furent des intermédiaires privilégiés de l'entreprise Gonfreville en fonction de leur propre expérience en matière de pagne.

2. La portée sociale des Établissements Robert Gonfreville

La création des ERG avait eu des influences sociales notables dans la vie des populations de Bouaké. Elle avait entraîné des migrations de populations qui à leur tour avaient contribué à l'accroissement démographique de la ville et par conséquent favorisé un brassage des peuples. Par ailleurs la portée sociale de l'usine se percevait à travers l'amélioration des conditions de vie de ses travailleurs.

2.1. Migration et accroissement démographique de Bouaké

La mise en route de l'usine Robert Gonfreville avait entraîné des migrations de populations ivoiriennes et étrangères en direction de la ville de Bouaké. Les travailleurs originaires de la ville même étaient minoritaires. Il y'a eu une importante mobilité géographique en ce qui concerne la main-d'œuvre dans les ERG. 59 % des travailleurs de Gonfreville étaient originaires du département de Bouaké avec

22. Entretien du 10 juillet 2017 avec monsieur Traoré Mahamoud au grand marché de Bouaké.

une forte proportion des natifs des villages de la sous-préfecture proprement dite, représentant 28 %. Proche de l'usine textile, les autres villageois du département représentaient 18,4 % contre 12,8 % des ouvriers nés à Bouaké ville (A. Dubresson, 1982, p. 368).
Cependant, il faut noter que si les salariés des anciennes installations des ERG étaient pour la plupart natifs des villages de la sous-préfecture de Bouaké, il n'en était rien quant au personnel du Grand ensemble mis en route en 1976. En effet, la main-d'œuvre du Grand Ensemble, nouvelle unité de filature-tissage à équipement sophistiqué, était très nettement distincte de celle du reste du complexe. Dans cette nouvelle usine, 66,3 % des salariés y travaillant n'étaient pas originaires du département de Bouaké, 11,9 % étaient nés dans la ville, 5 % seulement dans les villages proches de la sous-préfecture et 16 % dans les autres villages du département (A. Dubresson, 1982, p. 368). Cette situation s'expliquait surtout par le fait que les modalités de recrutement de la main-d'œuvre dans les ERG (ancienne usine) furent la conséquence d'une politique d'embauche via les réseaux de parenté dans les villages baoulé afin de privilégier une main d'œuvre expérimentée dans le travail du tissage. Cette main-d'œuvre baoulé avait été renforcée par celle de groupe d'immigrants venus du Nord de la Côte d'Ivoire (35% pour les malinké et les Bambara, 23,5% pour les Voltaïques). L'ensemble de cette main d'oeuvre constituait un nombre important de la population de Bouaké à cette période (A. Dubresson et B. Lootvoet, 1985, p. 79)
Mais, la mise en route du nouveau complexe était intervenue dans une période de promotion de l'ivoirisation et de qualification de la main-d'œuvre. C'est pourquoi, les modalités de mobilisation et de sélection de main-d'œuvre de ce dernier furent différentes de celles des anciennes installations. Le Grand ensemble des ERG a d'abord été assuré par une main-d'œuvre qualifiée, constituée d'élèves issus des centres techniques et des centres de formations professionnelles. L'emploi industriel dans le nouveau complexe avait ainsi été investi par une force de travail suffisamment scolarisée, où l'accès fut largement conditionné par le savoir lire et écrire (E. Yao, 2018, p.

289). Toutefois ils embauchaient également du personnel provenant du monde rural destiné au poste de manœuvre ou autre.
L'offre d'emploi de l'usine Gonfreville a contribué à l'arrivée et au renforcement de population dans la ville de Bouaké perçue comme une zone de déploiement de salaires attirant une main-d'œuvre locale et sous régionale qui infléchissait des courants migratoires. L'usine de Bouaké, en plus des populations baoulé des périphéries de Bouaké, avait accueilli de fortes populations migrantes venues de la sous-région, notamment du Burkina Faso et du Mali (A. Dubresson et B. Lootvoet, 1985, p. 79). L'ampleur des migrations et la diversité des provenances expliquaient ainsi largement, la diverse composition ethnique des salariés et l'accroissement de la population de Bouaké, provoquée surtout par une arrivée d'individus et de groupes venus d'ailleurs. Pour appréhender l'effet peuplant des villes, des études réalisées par la direction de certaines usines ainsi que celles menées par Alain Dubresson montrent que les ménages des salariés se sont agrandis au fil du temps. L'enquête de la Direction de l'Aménagement du Territoire de l'Action Régionale confirme ce constat d'augmentation, à partir de données concernant la taille des ménages (A. Dubresson, 1982, p. 389). La majorité de cette population qui aux premières heures avait migré en direction de Bouaké, fut surtout attirée par le fait industriel. En dix ans la ville de Bouaké avait vu sa population doublée. Celle-ci passa de 19 000 à 40 000 habitants entre 1945 et 1955. En 1961, elle était de 49 780 habitants et de 173 000 habitants en 1975 (K. Atta, 1978, p. 89-102). L'effet de peuplement direct de l'usine fut d'autant plus important qu'il favorisa des migrations d'adultes et de jeunes, en âge de procréer. Ces arrivants contribuaient à augmenter le nombre d'habitants et à modifier la structure de la population en place. Les ERG avaient ainsi participé à l'augmentation de la population de Bouaké tout en contribuant à la promotion sociale et au bien être de son personnel.

2.2. La promotion sociale et l'amélioration de l'habitat du personnel

En plus de l'emploi qu'ils offraient aux populations, les ERG contribuaient également à la promotion sociale de leurs travailleurs. Les services sociaux mis en place contribuaient à l'amélioration du cadre et du niveau de vie du personnel et des membres de leurs familles. Aux ERG en effet, il existait un système d'aide sociale qui procédait de la participation conjointe entre l'entreprise et les salariés au sein d'une mutuelle dont le capital était détenu à 95 % par la société ERG et à 5 % par les salariés. La cotisation systématique de chaque salarié s'élevait en cas de décès d'un travailleur de l'usine, de son épouse ou de l'un des enfants. Cette cotisation était complétée d'un apport de l'entreprise pour faire face aux frais de funérailles.

À l'exception des avances de quinzaine, des acomptes sur salaire étaient pratiqués partout, de même que des subventions relatives aux repas pris dans les cantines, installées au sein de l'établissement. Dès les premières années de sa création, l'usine Gonfreville avait été dotée par ses fondateurs d'une infirmerie où étaient soignés gratuitement les travailleurs et leurs familles. Par ailleurs, une école primaire de quinze classes avait été créée par l'usine dont le fonctionnement fut assuré par l'administration[23].

En outre, l'usine étant éloignée de la ville, une politique de logement dut s'imposer pour améliorer et limiter les déplacements journaliers des travailleurs. Ainsi plusieurs concessions furent construites par l'usine afin d'améliorer les conditions d'existence de son personnel. Aux travailleurs qui avaient des facultés d'épargne plus modeste, une mutuelle gérée par les adhérents et soutenue financièrement par la société consentait des prêts, pour aider à la réalisation de logements économiques sur les lotissements municipaux. Ainsi d'incessants efforts furent consentis par l'usine pour tendre à une meilleure amélioration du niveau de vie de ses ouvriers, comme le signifiait Koffi Houolo, ancien cadre de l'usine à la retraite :

23. Etablissement Robert Gonfreville, 1971, *Op.cit.*, p. 25.

> Le domaine social à l'usine Gonfreville était très développé. Toutes les activités socio culturelles dépendaient de l'usine. Nous avions des logements à nous, construits par l'usine, qui prenait aussi en compte toutes les factures d'électricité et d'eau. Nous ne payions rien. D'ailleurs l'usine produisait de l'eau à partir des différents barrages. Donc l'eau était gratuite. Les travailleurs étaient soignés gratuitement. Nos enfants étaient admis à l'école primaire construite par l'entreprise et même quand ils passaient aux collèges et que les enfants devaient se rendre dans les établissements secondaires et lycées de la ville, un car était mis à leur disposition par l'usine pour les accompagner… Nous avions un marché, une église, une mosquée. Il ne s'agissait plus de simples collaborations entre travailleurs mais de l'existence d'une communauté[24].

Par ailleurs, une école de formation existait au sein de l'entreprise afin de contribuer à la formation des travailleurs. En effet, à la fin de l'année 1963, les ERG avaient mis en place un centre pour la formation des ouvriers qualifiés et des agents de maîtrise. Par sélection des meilleurs éléments, l'entreprise en 1971 avait formé 50 agents de maitrise ivoiriens qui occupèrent ainsi des postes précédemment confiés à des expatriés. Pour la formation des cadres techniques, l'entreprise accompagnait nombre de ses étudiants pour leur formation dans des écoles supérieures européennes du textile[25]. «Ces différentes formations représentaient ainsi un véritable bagage intellectuel que ces travailleurs auraient acquis même en cas de perte de leur emploi à l'usine Gonfreville», avait déclaré Olivier Kidoh[26]. L'aide systématique des usines concernait donc la scolarité des enfants, les frais de funérailles ou les naissances, et surtout la santé des salariés comme celle de leurs familles. Ces derniers étaient suivis régulièrement par les médecins attachés à l'entreprise, et étaient généralement soignés gratuitement à l'infirmerie de l'usine, qui disposait d'un stock de médicaments d'urgence ou courants. Quand

---

24. Entretien du 27 septembre 2016 avec Houolo Koffi à la Filature Tissage Gonfreville (FTG).
25. ANCI, 6.68/24, 1963, « L'industrie de Côte d'Ivoire, les industries en 1963 », in *Bulletin de liaison du syndicat des industriels*, N° 53/54 Février/Mars 1963, N° 55 Avril 1963, p. 114.
26. Entretien du 28 juillet 2014 avec Kidoh Kouamé Olivier à l'usine Gonfreville

l'état de santé du travailleur, ou de l'un des membres de sa famille, impliquait l'achat de médicaments non disponibles à l'usine, divers systèmes d'avances-remboursements plus ou moins subventionnés, lui permettaient de faire face au caractère immédiat de la dépense[27].
Le plus simple et le plus fréquent était celui des bons d'achat. Muni de son ordonnance et de bons délivrés par le service du personnel, le salarié pouvait se procurer les médicaments nécessaires. L'entreprise réglait directement les factures des pharmaciens et récupérait ultérieurement tout ou une partie des dépenses sur les salaires, selon diverses modalités. Un employé était chargé de collecter les médicaments prescrits, avant de les remettre à la pharmacie de l'établissement. Là, une ristourne de 10 % était consentie aux utilisateurs, qui pouvaient alors emprunter l'argent nécessaire à la mutuelle, ensuite remboursée selon des taux d'intérêts variables (A. Dubresson, 1982, p. 570).

L'impact de l'implantation des différentes usines fut aussi perceptible au niveau du développement de l'habitat. La politique de l'habitat adoptée aux ERG avait facilité l'acquisition et l'amélioration des logements des employés. À l'usine Gonfreville en effet, la question de l'habitat des travailleurs relevait d'une sorte d'aide qui se caractérisait par deux formes.

La première consistait à loger gratuitement ou à louer des maisons construites par l'entreprise à des prix modestes (entre 5 000 et 15 000 FCFA) relativement à leur qualité, au personnel de direction, d'encadrement et aux agents de maîtrise. En 1980, 130 villas de la concession ERG qui faisaient face à l'usine étaient destinées aux cadres, aux agents de maîtrise et à quelques ouvriers dont la spécialité (entretien des chaudières, service informatique, responsable de service) rendait indispensable une proximité d'habitat pour des interventions plus rapides (A. Dubresson et B. Lootvoet, 1985, p. 94-95).

La seconde forme d'aide était constituée d'intervention directe en vue de faciliter l'accès des salariés à un terrain ou de les aider à construire

27. Entretien du 27 septembre 2016 avec Houolo Koffi à la Filature Tissage Gonfreville (FTG).

un logement ou à en obtenir. L'entreprise Gonfreville se chargeait ainsi des dossiers de demande de terrains déposés en Mairie auprès des services de l'urbanisme et participait, à concurrence de 100 000 FCFA, au frais de bornage. Les ERG octroyaient également des prêts gratuits pour l'achat de terrain, et des prêts à faible taux (5%) pour l'achat de sacs de ciment, de tôles ou de bois de charpente. (Idem, p. 95)

Cette politique sociale de l'entreprise Gonfreville avait contribué à une importante transformation tant au niveau du logement que dans la nature même du bâti. Ainsi la politique des offres de logement contrastait avec la médiocrité, car il s'agissait de logement d'un certain standing. Cette politique a en outre favorisé l'obtention de titre de propriété par de nombreux salariés et cela est attesté par dame Ahoussou née Kouadio, une habitante de Bouaké qui a affirmé ceci :

> Mon oncle était employé à l'usine Gonfreville dans les années 1970 et c'est l'entreprise même qui l'a aidé non seulement à obtenir un terrain, mais aussi à construire sa villa. Mais avant ça nous habitions la cour de l'usine même où on ne payait ni eau ni courant. Mes petits cousins allaient à l'école de l'usine. On se soignait à l'hôpital là-bas aussi. En tout cas, il faisait très bon vivre à Gonfreville [28].

Par ailleurs, l'habitat des travailleurs résidant dans les villages proches de Bouaké témoignait de transformations importantes survenues dans la nature du bâti. Elles se traduisaient soit par l'amélioration de l'habitat ancien initié par les salariés eux-mêmes, soit par un changement d'habitat à la faveur d'opération de lotissement effectué à proximité des anciens villages. Ainsi le bâti amélioré ou nouveau, caractérisé par des briques de banco recouvertes par un crépi de ciment ou de parpaing de ciment avec des toits de tôle, se substituait au bâti antérieur représenté par du banco branché et le toit végétal (en paille). À Bouaké cette amélioration de l'habitat fut visible surtout

28. Entretien du 11 avril 2017 avec Dame Ahoussou née Kouadio au quartier Ahougnansou-Bouaké

à partir de 1950 (A. Dubresson, 1989, p. 570). Une étude réalisée en 1984 par Alain Dubresson dans trois complexes textiles a révélé que plus de 30 % des salariés de Gonfreville étaient propriétaires de logement contre 13 % à la Cotonnière Ivoirienne (COTIVO) et environ 4 % à l'Union Textile et Industrielle de Côte d'Ivoire (UTEXI).

Les principaux initiateurs de ce développement furent les salariés de l'usine Gonfreville. Ces changements se traduisaient par des modifications des maisons de terre et de paille. Les maisons étaient désormais construites avec des matériaux importés, aboutissant à des maisons avec des toitures en tôle et construites avec des briques de ciment. Les revenus occasionnés par le travail usinier ont également permis à certains salariés de se soustraire des maisons en location et de devenir des propriétaires.

Conclusion

Relevant d'une initiative privée, l'entreprise de filature-tissage créée par Robert Gonreville a induit des conséquences notables sur la ville et la population de Bouaké. Société à fort potentiel de création d'emploi, les Établissements Robert Gonfreville de Bouaké ont contribué à lutter contre le chômage, à divers niveaux. Y ont été embauchés des travailleurs ivoiriens et des migrants venus du reste de l'Afrique-Occidentale française l'AOF. Cette entreprise s'est distinguée par une politique sociale caractérisée par l'offre de logements, de soins de santé, de services de scolarisation et de formation à ses employés et à leurs familles. Ce faisant, elle a occupé une importante place dans le renforcement des équipements urbains, le relèvement du niveau de vie et le recul de l'illettrisme. Elle a également entraîné des modifications considérables améliorant l'habitat de son personnel et enregistré des effets notables sur la vie socio-culturelle des populations ivoiriennes à travers les migrations des populations et l'accroissement démographique. L'usine Gonfreville a ainsi contribué à faire de la ville de Bouaké, une des

plaques tournantes de l'économie coloniale et post coloniale avant de connaître un ralentissement dans les années 1980.

Source et bibliographie

Sources orales

N°	Nom et prénoms	Profession	Fonction	Date et lieu de naissance	Date et lieu d'entretien
1	AHOUSSOU Kouadio Ippou	Femme au foyer	Habitante de Bouaké et consommatrice de pagne de Gonfreville	73 ans	11-04-2017 Au domicile Ahoussou à Bouaké
2	KIDOH Kouamé Olivier	Chimiste	Contremaître teinture (Usine Robert Gonfreville)	40 ans	28-07-2014 À l'usine Gonfreville de Bouaké
3	KOFFI Houolo	Technicien Supérieur en Filature	Chef de service filature à FTG, agent à la retraite	60 ans	27-09- 2016 et 06-10-2016 à FTG à l'usine Gonfreville
4	MAKASSA Aïcha	Revendeuse de pagne	Gérante de boutique	28 ans	01-09-2017 Au grand marché de Bouaké
5	OUATTARA Ivonne	Restauratrice	Consommatrice de pagne de Gonfreville	55 ans	11-04-2017 À Bouaké
6	TRAORE Mahamoud	Revendeur de pagne	Chef d'entreprise	40 ans	10-08-2017 Au grand marché de Bouaké secteur marché d'indigo

Sources d'archives

1 RR 67 a CABINET DU GOUVERNEUR, Circulaire à messieurs les administrateurs des cercles de Baoulé, Dimbokro, Séguéla, Daloa, Bouaflé, Man, Odienné, Korhogo, Dabakala, Abengourou (pour Bondoukou) au sujet des instructions concernant la campagne cotonnière 1926-1927, Bingerville 29 mars 1926.

1 RR 67b CERCLE DE BOUAKE, Rapport d'inspection de M. Court, inspecteur-chef du service des textiles sur les essais de culture du coton dans les fermes de Ferkéssédougou et de Bouaké, 1928.

ANCI, 6,68/24, 1963, «L'industrie de Côte d'Ivoire, les industries en 1963», in *Bulletin de liaison du syndicat des industriels*, N° 53/54 Février/ Mars 1963, N° 55 Avril 1963, p. 103.

Archive de Fraternité Matin, 1977, «Les enseignements du SITHA» *Fraternité Matin A/ 0036 / IGA/ SITHA 77*, 2-5 mai, p. 9

Source imprimées

COMMISSION EUROPÉENNE 2006, É*laboration d'une stratégie sectorielle coton : perspective à moyen et long termes, diagnostique et propositions d'orientation*, Côte d'Ivoire, rapport diagnostic final.

COMPAGNIE IVOIRIENNE POUR LE DÉVELOPPEMENT DES TEXTILES, R*apport annuel campagne 1993-1994*, (CIDT).

ÉTABLISSEMENT ROBERT GONFREVILLE, 1971, *Gonfreville* ; cinquante ans d'industrie en Afrique *1921/1971*, Milan, Poligrafico G. Colombi.

F. A.YAO, 1991, «Tidiane Traoré, 40 ans d'expérience», *Fraternité Matin, le saviez-vous, le saviez-vous C/001213/IGA*/Fraternité Matin du 19-20 octobre, p. 15.

K. AVONI, 1988, «Tidiane Traoré, 40 ans d'expérience», *Fraternité Matin, le saviez-vous, le saviez-vous C/001213/IGA* /Fraternité Matin du 16-17 janvier, p. 14.

MINISTÈRE DE L'ÉCONOMIE, DES FINANCES, ET DU PLAN, 1981, *La Côte d'Ivoire en chiffre, édition 80-81*, Société Africaine d'Édition.

Bibliographie

AKESSE Pierre et PEGUY Patrick, 1978, *Les qualifications professionnelles dans l'industrie textile*, étude monographique des ETS R. GONFREVILLE, BOUAKE, OFFICE NATIONAL DE LA FORMATION PROFESSIONNELLE.

ATTA Koffi, 1978, *Dynamique de l'occupation de l'espace urbain et périurbain de Bouaké (Côte d'Ivoire)*, Thèse de Doctorat 3ècycle, Paris, ORSTOM.

BASSETT J. Thomas, 2002, *Le coton des paysans, une révolution agricole (Côte d'Ivoire 1880-1999*), Paris, IRD.

COQUET Michèle, 1998, *Textile africain*, Paris, Société Nouvelle Adam Biro.

CORDONNIER Rita, 1982, *Femmes africaines et commerce, les revendeuses de tissu dans la ville de Lomé (Togo)*, ORSTOM.

CYS Monique, 1969, «Gonfreville, quarante ans de prospérité», in *Entente Africaine*, n°1, pp. 46-51

DUBRESSON Alain, 1989, *Villes et industries en côte d'ivoire*, Paris, Karthala.

DUBRESSON Alain et LOOTVOET Bernard, 1985, *L'usine et la ville II ; Complexe textiles et dynamismes économiques à Agboville, Dimbokro et Bouaké (RCI)*, Centre ORSTOM de Petit-Bassam.

GRÉGOIRE Emmanuel et LABAZEE Pascal, 1994, «Les incidences de la dévaluation du franc CFA sur l'industrie et le commerce du textile au Niger», in *Réseau thématique entrepreneuriat : financement et mobilisation de l'épargne*, N°95 - 47.

HOLAS Bohumil, 1965, *Industries et cultures en Côte d'Ivoire, vêtement et parure*, France, Centre des Sciences Humaines.

KIPRE Pierre, 1981, *Les villes coloniales de Côte d'Ivoire. Économie et société (1893-1940).* Thèse d'État, Paris, Université. Paris VI.

KIPRE Pierre, 1987, *Mémorial de la Côte d'Ivoire* ; tome II ; La Côte d'Ivoire coloniale, Abidjan, AMI.

MARGUERAT Yves, 1974, *Commercialisation et industrialisation, synthèse partielle n°4, textiles et chaussures au niveau de la distribution en gros*, ORSTOM-Sciences Humaines, Centre de Petit-Bassam.

YAO Élisabeth, 2018, *Les industries textiles dans l'économie ivoirienne de 1921à 1994*, Thèse de Doctorat Unique, Bouaké, Département d'Histoire, Université Alassane Ouattara.

Recommandations aux auteurs

HISTARC n'accepte que des articles inédits et originaux en français. Les articles publiés n'engagent que leurs auteurs.

Le manuscrit est remis à deux rapporteurs au moins, choisis en fonction de leur compétence dans la discipline. Le secrétariat de rédaction communique aux auteurs les observations formulées par le Comité de lecture ainsi qu'une copie du rapport, si cela est nécessaire. Dans le cas où la publication de l'article est acceptée avec révisions, l'auteur dispose alors d'un délai - d'autant plus long que l'article sera parvenu plus tôt au secrétariat de HISTARC -, pour remettre la version définitive de son texte.
Les auteurs sont invités à respecter les délais qui leur seront communiqués alors, sous peine de voir la publication de leurs travaux repoussée au numéro suivant.

Les manuscrits et toutes les correspondances doivent être envoyés par mail à l'adresse suivante :

histarc.irsh@gmail.com

HISTARC ne paraissant qu'une seule fois par année (entre janvier et avril), les articles doivent parvenir au secrétariat d'HISTARC au plus tard le 30 juin de l'année précédente, date de rigueur.
Sauf convention préalable, les textes originaux ne sont pas restitués aux auteurs.

1. Structure de l'article

L'article à envoyer à HISTARC doit obligatoirement contenir :
- **Titre de l'article**
- **Nom(s) et prénom(s) de l'auteur**, sa fonction, son grade, son institution d'attache, ses champs de spécialité/intérêt, ses adresses électronique et postale, son numéro de téléphone.
- **Résumé** en français (145 mots maximum)
- **Mots clés** (7 mots maximum en français) ;
- **Abstract** (résumé en anglais de 145 mots maximum) ;
- **Keywords** (7 mots clés maximum en anglais) ;
- le **texte principal** dont la structure varie en fonction de la nature de l'article :
  - l'article de contribution théorique et fondamentale doit comporter l'**Introduction** (justification du thème, problématique, hypothèses/ objectifs scientifiques, approche), le **développement articulé**, la **Conclusion** et la **Bibliographie.**
  - L'article de recherche de terrain doit contenir l'**Introduction**, la **Méthodologie**, les **Résultats** la **Discussion et/ou la Conclusion**, la **Bibliographie**.

2. Longueur de l'article

Quelle que soit la nature de l'article, sa longueur maximale, incluant aussi bien le texte principal que les résumés, les notes et la documentation doit être comprise entre 5000 et 8000 mots.

3. Formats d'enregistrement et d'envoi

Tous les articles doivent nous parvenir en versions numérique.

3.1. Texte numérique (Word et PDF)

3.1.1.Types de fichiers

La version numérique de l'article doit être obligatoirement enregistrée sous deux types de fichiers : Word et PDF. Seuls ces fichiers (sauf mention spéciale) devront être envoyés en pièces-jointes par mail à HISTARC.

3.1.2. Traitement de texte

La saisie de l'article doit être effectuée avec traitement de texte Word, obligatoirement en police **Garamond de taille 12**.

La mise en forme (changement de corps, de caractères, normalisation des titres, etc.) est réalisée par l'imprimeur. Les césures manuelles, le soulignement, le retrait d'alinéa ou de tabulation pour les paragraphes sont proscrits. Une ligne sera sautée pour différencier les paragraphes.

Pour la ponctuation, les normes sont les suivantes : un espace après (.) et (,) ; un espace avant et après (;), (:), (?), et (!). Les signes mathématiques (+, -, etc.) sont précédés et suivis d'un espace. L'utilisation des guillemets français (« ») doit être privilégiée. Les guillemets anglais (" ") ne doivent apparaître qu'à l'intérieur de citations déjà entre guillemets.

Les chiffres incorporés dans le texte doivent être écrits en toutes lettres jusqu'au nombre cent. Au-delà, ils le seront sous forme de chiffres arabes (101, 102, 103...)
Les siècles doivent être indiqués en chiffres romains (I, II, III, IV, X, XX).

Les appels de note doivent se situer avant la ponctuation.

3.2. Le texte imprimé

Deux copies imprimées de l'article doivent être envoyées ou déposées à HISTARC.

Le texte ne doit pas porter de corrections manuscrites. Il est imprimé sur papier A4 (21 x 29,7 cm), recto seul et en interligne simple(1), avec une marge de 2,5 cm sur les quatre bords. L'auteur peut faire apparaître directement les enrichissements typographiques ou avoir recours aux codes suivants : 1 trait : italiques 2 traits : capitales (majuscules) 1 trait ondulé : caractères gras. Le texte sera paginé.

4. Pagination

Le document est paginé de la page de titre aux références bibliographiques. Cette pagination sera continue sans bis, ter, etc.

5. Références bibliographiques

S'assurer que toutes les références bibliographiques indiquées dans le texte, et seulement celles-ci s'y trouvent. Elles doivent être présentées selon les normes suivantes :

5.1. Bibliographie

- Pour un ouvrage :
MATOUMBA Martial, 2013, *Paléolithique au Gabon. Les technologies lithiques dans la région de la Nyanga (sud-ouest)*, Paris, L'Harmattan.

- Pour un article de périodique :
NFOULE MBA Fabrice, 2016, « Les déconcentrations administratives ou l'illusion d'une émancipation des colonies françaises d'Afrique (1953-1957) », *Revue Ivoirienne d'Histoire*, 28, p. 67-79.

- Pour un article dans un ouvrage :
MEYHONG Stéphane, 2017, « Qu'en est-il de l'électrification de l'Afrique-Occidentale française (AOF) durant les deux plans quadriennaux? », *in* NFOULE MBA Fabrice (dir.), *L'action publique en Afrique subsaharienne sous le regard des sciences humaines,* Saint-Denis, Connaissances et Savoirs, p. 101-140.

- Pour une thèse :
DOUTSONA Judith, 2011, *Les femmes dans la fonction publique au Gabon; études des trajectoires professionnelles des femmes fonctionnaires*, 1930-1980, thèse d'histoire de l'Afrique, Paris, Université Paris-7 Denis-Didérot.

- Pour un article de colloque :
BAZILE Frédéric, 1989, « L'industrie lithique du site de plein air de Fontgrasse (Vers-Pont-Du-Gard). Sa place au sein du Magdalénien méditerranéen», *Le Magdalénien en Europe. Actes du Colloque La structuration du Magdalénien, Mayence, 1987,* Études et Recherches archéologiques de l'université de Liège, 38, p. 361-377.

- Pour un site Web
Http://labarcgabon.com/gabon_paleo.html (consulté le 5 mars 2016).

5.2. Sources

- Pour les sources écrites :
Nom de la structure conservant le document (Centre d'archives), fonds, carton ou dossier, titre du document, année (exemple : GGAEF-4 (1) D39 : Rapport annuel d'ensemble de la colonie du Gabon, en 1939.

- Pour les sources orales :
Nom(s) et prénom(s) de l'informateur, numéro d'ordre, date et lieu de l'entretien, sa qualité et sa profession, son âge et/ou sa date de naissance. Toutes les sources orales doivent être présentées dans un tableau.

6. Références et notes

6.1. Appel de référence

Dans le texte, l'appel à la référence bibliographique se fait suivant la méthode du premier élément et de la date, entre parenthèses. En d'autres termes, les références des ouvrages et des articles doivent être placées à l'intérieur du texte en indiquant, entre parenthèses, le nom de l'auteur précédé de l'abréviation de son prénom, l'année et/ou la (les) page(s) consulté(es). Exemple : (L. Manokou, 2012, p. 43-45).
Si plusieurs références existent la même année pour un auteur, faire suivre la date de a, b, etc., tant dans l'appel que dans la bibliographie : (Manokou, 2012 a).
À partir de trois auteurs, faire suivre le premier auteur de et *al.* : (Matoumba et *al.* 2006). Quand il est fait appel à plusieurs références distinctes, on séparera les différentes références par un point-virgule : (Breuil, 1951, 1954; Peyrony, 1949).

6.2. Références aux sources

Les références aux sources (orales ou imprimées) doivent être indiquées en note de bas de page selon une numérotation continue.

6.3. Notes de bas de page

Les explications ou autres développements explicitant le texte doivent être placés en notes de bas de page correspondante (sous la forme : 1, 2, 3, etc.). Ces notes infra-paginales doivent être exceptionnelles et aussi brèves que possible.

6.4. Citations

Le texte peut comporter des citations qui doivent être mises en évidence :

- Les **citations courtes** (1, 2 ou 3 lignes) doivent être entre guillemets français à l'intérieur des paragraphes en police 12, interligne simple.
- Les citations longues (4 lignes et plus) doivent être sans guillemets et hors texte, avec un retrait de 1 cm à gauche et interligne simple.
- Les Crochets : Mettre entre crochets [] les lettres ou les mots ajoutés ou changés dans une citation, de même que les points de suspension indiquant la coupure d'un passage […].

7 - Les documents non textuels

7. 1 - Illustrations

L'ensemble des illustrations, y compris les photographies, doit impérativement accompagner la première expédition de l'article. En plus de chaque original, l'auteur fournira une copie aux dimensions souhaitées pour la publication : pleine page, demi-page, sur une colonne, etc. Au dos seront portés le nom du ou des auteurs, le numéro de la figure, l'indication du haut de l'illustration.
La justification maximale est de 120 mm de largeur sur 200 mm de hauteur pour une illustration pleine page. Les textes portés sur les illustrations seront en Garamond.

7.2 - Dessins originaux

Ils seront soit tracés à l'encre de Chine, soit issus de traitement informatique imprimé dans de bonnes conditions. Dans ce dernier cas, on évitera les trames dessinées. Pour les objets lithiques, les croquis dits « schémas diacritiques » gagneront à être accompagnés des dessins traités en hachures valorisantes qui, eux, montrent la morphologie technique.

7.3 - Documents photographiques

Les documents doivent être parfaitement nets, contrastés et être fournis sous forme de fichier numérique ; enregistrés pour « PC » (Photoshop ©/niveaux de gris 300 ppi ou bitmap 600 ppi/ Tiff/taille de publication dans Illustrator © ou tout autre logiciel de dessin vectoriel/EPS/ textes vectorisés).

7.4 - Tableaux

La revue n'assure pas la composition des tableaux. Ils devront être remis sous forme de fichiers Acrobat © PDF (print/niveau de gris/taille de publication/300dpi) ou Illustrator © (EPS/niveau de gris/taille de publication/300dpi), respectant la justification et la mise en pages de la revue. Privilégier les fontes Garamond.

7.5 - Échelles

Aussi souvent que possible, la représentation grandeur nature sera recherchée. Lorsque la réduction s'impose, l'auteur aura soin de prévoir une échelle de réduction constante pour une même catégorie de vestiges. Pour chaque carte ou plan, l'auteur donnera une échelle graphique, ainsi que la direction du Nord. Pour les objets dessinés ou photographiés, une échelle, si possible constante, accompagnera chaque pièce ou ensemble de pièces.

7.6 - Titres des illustrations, photos et tableaux

Toutes les illustrations, toutes les photos et tous les tableaux doivent avoir des titres. Ces titres sont obligatoirement placés en dessous des illustrations, des photos ou des tableaux.

7.7 - Légendes

L'auteur accordera un soin particulier à la qualité des légendes. Les illustrations, les photos, les tableaux et leurs légendes constituent souvent le premier contact du lecteur avec l'article.
Les légendes doivent être placées en dessous des titres.

7.8 - Appels des illustrations, photos et tableaux

Dans le texte, l'auteur doit obligatoirement indiquer l'appel aux illustrations, photos ou tableaux. Cet appel doit être en chiffres arabes : (fig. 1), (tabl. 2), (pl. 3 - fig. 4), etc.

Revue Gabonaise d'Histoire et Archéologie

2021

Numéro 7

Volume 1

Sommaire

REVUE GABONAISE D'HISTOIRE ET ARCHÉOLOGIE - NUMÉRO 7 - VOLUME 1 - JUIN 2021

ISSN 2303-9132

9 772303 913004

ISBN 978-2-9602667-4-0

9 782960 266740

Prix de vente au numéro : 21 € / 13 500 FCFA